FIRMAMENTO

Giuseppe Rensi

Contra el trabajo

posfacio y traducción
de Paul Viejo

FIRMAMENTO

Giuseppe Rensi

Contra el trabajo

posfacio y traducción
de Paul Viejo

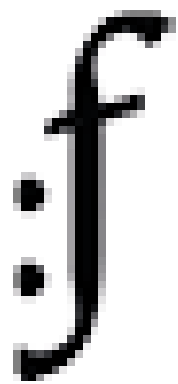
Giuseppe Rensi

Contra el trabajo

posfacio y traducción

del italiano de

Paul Viejo



2023

firmamento

Título original:

L'Irrazionale, Il Lavoro, L'Amore, 1923

Contra el trabajo

Primera edición digital: Febrero de 2023

© De la traducción y el posfacio: Paul Viejo, 2021

© De esta edición: Firmamento Editores s. l., 2021

contacto@firmamentoeditores.com

www.firmamentoeditores.com

rrss: @firmamentoed

isbn epub: 978-84-126630-9-9

Diseño y composición: Firmamento

Este libro no puede ser reproducido sin

la autorización expresa del editor.

Todos los derechos reservados.

i

las contradicciones del trabajo

El problema del trabajo, como todos aquellos problemas que más preocupan a la humanidad, es, tanto desde el punto de vista moral como desde el punto de vista económico-social, irresoluble. Es decir, por mucho que de forma natural se le pueda dar y se le dé de hecho una solución, sea la que sea, no es susceptible de resultar racional, «justa». Toda solución tentativa satisface alguna de las necesidades que el problema contiene y suscita, pero es inadecuada para las demás. Representa racionalidad y justicia sólo para una, pero es irracional e injusta con respecto al resto, aunque igualmente legítima. Por tanto, toda exigencia de transformación de las relaciones laborales hecha en nombre de la «racionalidad», la «justicia» o el «derecho» no es más que vacío retórico y puro parloteo.

Cada una de las reivindicaciones incompatibles que abarca este problema exige su propia solución: una que lo acredite, es decir, que se revele «justa» con respecto a él. Pero, forzosamente, cada una de esas soluciones se verá obligada a descuidar y a considerar insignificantes las demás exigencias, por lo que será «injusta» en relación a éstas. Y cuando alguna de ellas alce la cabeza, se agite, se afirme, se haga fuerte y acabe imponiéndose y llevando a término su propia solución —la solución de la justicia, del derecho, de la razón concretas— no lo hará sino poniendo el pie de la injusticia sobre esas otras reivindicaciones incompatibles. Así, por ejemplo, el principio «justo» según el cual «la tierra es para quien la trabaja» sólo se logra pisoteando la justicia de quienes han trabajado y, en vez de despilfarrar, se han dedicado a ahorrar en la certeza moral y jurídica de poder consagrar sus bienes a la compra de unos terrenos en propiedad, orientando sus vidas hacia un medio social en el que esto no sólo era plenamente legítimo, sino de hecho encomiable. Cada solución es justa, por tanto, sólo con respecto a alguno de esos

reclamos e injusta en relación a todos los demás, y esto sólo puede deberse a la flagrante incompatibilidad de los reclamos mismos. Cada una de ellas es justa desde un punto de vista unilateral, pero injusta desde otro punto del mismo signo, es decir, justa e injusta relativamente, justa e injusta a un tiempo; ninguna es capaz de satisfacer una justicia objetiva y universalmente válida, o dicho de otro modo: una «justicia» sin más. Tampoco en este ámbito hay posibilidad de proveerse de justicia o razón.

Y todo se reduce al predominio, en un sentido o en otro, del orden y de la fuerza, que momentáneamente —en los primeros pulsos que la conducen hacia la victoria, una vez silenciadas las exigencias contrarias— aparecen como la ley, la justicia y la razón. Pero enseguida, cuando las grietas del edificio comienzan a hacerse visibles, emerge, primero de manera imperceptible y luego más y más fuerte, la voz de las demandas sofocadas, decidida a impugnar todo lo que ha sido afirmado como «derecho», «justicia» o «razón» y a reclamar su propio derecho, su propia justicia o su propia razón, exigiendo cada vez más imperiosamente que se las respete, hasta que al fin deroga el acuerdo inicial y lo trueca por otro en el que esta «justicia» secundaria logra prevalecer y convertirse al cabo en la justicia. Al mismo tiempo, inevitablemente, la primera, ultrajada, emprende pronto la incesante tarea de ser oída y de hacer valer sus derechos con tal de verse a sí misma puesta en ejecución. Y todo ello a través de una sucesión incesante de acontecimientos: una sucesión que conforma, en su recorrido y sus variadas vicisitudes, la sustancia más profunda de la historia humana.

ii

¿es el trabajo moral o inmoral?

La razón más enraizada de esta condición irresoluble del problema del trabajo probablemente radique en el hecho de que el trabajo es al mismo tiempo necesario e imposible: se nos revela bajo el disfraz de una prescripción y una obligación ética, pero, al mismo tiempo, se sustrae de ellas presentándosenos como un mandato espiritual superior, un mandato apremiante, y como un verdadero deber moral. Constituye, en definitiva, el fundamento y el presupuesto indispensable de la vida espiritual de la humanidad (porque lo es de la vida de ésta en general) y, a la vez, se antoja refractario a la vida espiritual misma, oponiéndose diametralmente a ella y haciéndola imposible.

De ahí el deambular lastimoso y contradictorio de los juicios morales con respecto al trabajo, que ninguna oportuna sutileza o atenuación prudente de los tratados éticos puede suavizar, no desde luego ante quienes observan este asunto con mirada segura y penetrante negándose de plano a dejarse distraer. Es necesario apreciar el trabajo como una virtud, y hacer al mismo tiempo todo tipo de esfuerzos para comprender en qué condiciones sería posible prescindir de él. Alcanzar tales condiciones debe ser el propósito legítimo de la vida, y cualquiera que lo logre es digno de ser distinguido con aplausos y honores. Si el trabajo ha de ser considerado un hecho ético, no cabría sentir mayor consideración hacia alguien que, necesitándolo para vivir, decide abstenerse de él, en contraste con quien, no necesitándolo, no se somete al mismo. Sería oportuno, en realidad, honrar y experimentar por el segundo un sincero respeto moral, a menudo superior al primero. También, en muchos casos, habría que condenar moralmente y despreciar a quien, sin necesidad de ello, sin embargo trabaja. Es preciso considerar y juzgar un empeño semejante como una actividad éticamente ennoblecedora, incluso fundamental para una vida

moral elevada, pero también como un mal para el que sería justo y legítimo, por parte de los interesados, solicitar el acuerdo de los poderes sociales a fin de reducirla a la mínima expresión, sustituyéndola en el mayor grado posible por su contraria, la ociosidad, «madre de todos los vicios».

De ahí proviene, además, el esfuerzo constante de los individuos y las clases sociales por liberarse del trabajo y por descargarlo sobre otros individuos y otras clases; un esfuerzo moralmente justificado, porque sólo así el individuo o la clase pueden asegurarse la posibilidad de vivir una vida verdaderamente espiritual y humana, pero también un esfuerzo moralmente injustificado, porque con ello el individuo o la clase privan al otro de la posibilidad de experimentar una vida tal. Esta maraña de esfuerzos se refleja en la teoría que busca captar la contradicción de los juicios morales sobre el trabajo a los que antes hacíamos alusión. Porque el trabajo, de cuya obligación cada cual tiende a desasirse mientras se la impone a los otros, no puede ser proclamado, de forma clara, definitiva y sin equívocos, moralmente válido —pues de lo contrario uno mismo ya no tendría motivos para rehusar de él— ni moralmente nulo y aun perjudicial para el espíritu —pues de lo contrario desaparecería de golpe toda apariencia de razón y de justificación a la hora de reclamarlo para el resto—, no al menos sin inducir a otros a rechazarlo.

Los aspectos contradictorios bajo los que el trabajo se presenta necesariamente ante una clase social dada, según justifique ésta el hecho de que unos individuos estén exentos de él (trabajo: grosera materialidad de la que algunos deben poder liberarse a fin de ahondar en el desarrollo espiritual, artístico, científico o político de la sociedad) o de que otros se sometan al mismo (trabajo: actividad moralmente ennoblecedora), son los que, reflejándose sobre la teoría, generan el desafortunado conflicto de juicios morales sobre la cuestión laboral que domina nuestra conciencia y que, si miramos bien bajo la superficie, reina soberano en todo sistema o doctrina moral pese a los esfuerzos por cubrirlo con velos y pese al intento de incluir en su seno toda clase de «conciliaciones».

iii

la devaluación moral del trabajo

crea su sobrevaloración económica

De todo ello se desprende que la forma en que el trabajo es considerado desde un punto de vista moral y la forma en que se tiende a solucionar el problema del trabajo desde un punto de vista social están estrechamente relacionadas, en un grado de ligazón que, aunque a primera vista parezca contradictorio, establece no obstante una especie de conexión inversa entre ellas. Es decir, cuanto más se ennoblece moralmente el concepto de trabajo y más se considera el trabajo mismo como una virtud, menos importancia adquiere la mejora de las condiciones de los trabajadores y menos tendemos a preocuparnos por ella. Cuanto menos se valora el trabajo en sí, mayor peso adoptan las demandas sociales y económicas en la conciencia pública. ¿Nos encontramos acaso en un medio social en el que la cuestión de las condiciones laborales se ha vuelto relevante e incluso preponderante? Podremos en tal caso concluir que, a grandes rasgos, el trabajo carecerá de toda aureola moral y religiosa. ¿Estamos, por el contrario, en un medio social en el que las condiciones del trabajo son insignificantes y no importan a nadie? Podremos concluir en general que, en un momento histórico de esa naturaleza, el trabajo será visto también como un elemento esencial de la vida moral (en forma de expiación, o de ejercicio de paciencia o resignación) y, en tanto que factor capital de la vida religiosa, será adornado por alguna sanción emanada de la religión misma y convertido en un vehículo indispensable de alguno de sus fines (por ejemplo, la necesidad de vivir ardua y penosamente en la tierra para obtener la bendición en el cielo).

Un momento de reflexión nos persuade de la conveniencia de esa relación inversa, aunque, a primera vista, debiera ser la relación directa la que prevaleciese como de hecho prevalece. En efecto, si el

trabajo es algo noble, si constituye el ejercicio de una virtud, si es un momento importante en la vida religiosa, no hay por qué preocuparse por mejorar las condiciones en que se desarrolla, lo que en esencia siempre significa disminuir el trabajo y aumentar su retribución. Del mismo modo, no habría razón para intentar disminuir la duración de otras virtudes, como la templanza, y promover que sean recompensadas económicamente según una progresión creciente. Si el trabajo es una virtud, si está dotado de reflejos o repercusiones de carácter religioso, su ejercicio es entonces un deber religioso a la vez que moral, y, en tanto que virtud, no debe atribuírsele retribución alguna. Se lo remunera no obstante sólo en la medida en que sea necesario para mantener con vida al trabajador, por lo que no hay razón para elevar esta retribución por encima del mínimo posible establecido por el juego de fuerzas económicas (oferta y demanda del valor del trabajo, compra y venta del mismo) de una sociedad dada. Cualquier pretensión superior, toda vez que el trabajo sea considerado un hecho ennoblecedor, un deber moral, una virtud, un acto realizado con efectos religiosos, queda absolutamente injustificada.

Por otro lado, la demanda de mejoras en las condiciones laborales, la disminución de su duración y el aumento de su retribución, las «reivindicaciones» proletarias, las exigencias «emancipatorias» de los trabajadores —todo ello, apoyándose en su justificación unilateral—, no pueden estallar en una lucha social a fin de lograr consensos, apoyos y admiración si no es sobre la base de una concepción del trabajo desprovista de cualquier valor moral o religioso, y que señale su carácter tosco y material, penoso, nocivo, triste.

Tal es el motivo de que la moralidad de la sociedad capitalista —si la consideramos en su fase inicial, rígida, pura, no cuando, como ahora, está perturbada y deformada por la agitación y el surgimiento de fuerzas y tendencias de otra índole, inmersa en un proceso de transformación— insista originalmente en la concepción del trabajo como un fenómeno ético-religioso de gran importancia: sólo así puede obtenerse un doble resultado. Por un lado, el sometimiento y las duras condiciones de las clases proletarias parecen revestirse de justificación en la conciencia de las clases dominantes, y, por otro, la conciencia de aquéllas acepta más

fácilmente, incluso con alivio, su propia situación. Por el contrario, cuando, como ahora, las reivindicaciones de las clases trabajadoras crecen cada vez más, cuando el trabajo hace oír su voz con más y más fuerza, y cuando todo ello prende en una sociedad todavía capitalista —pero que ahora ha perdido las líneas genuinas de su arquitectura inicial, un espacio igual o superior al del capital— al tiempo que el aumento del poder político y económico del trabajo crece a ojos vistas, ¿qué es lo que constatamos?

No debemos dejarnos engañar por las palabras apoteósicas en torno a la función del trabajo que se repiten cada vez con mayor frecuencia y en voz alta en los ambientes o en los periódicos obreros. Si miramos más allá de esas meras frases y dirigimos la vista hacia la realidad, vemos claramente cómo, con el aumento de la importancia económica, de la consideración social, de la influencia política del trabajo, se desarrolla paralelamente (o para ser más justos, como su precedente indispensable) un profundo malestar, mezcla de intolerancia, insoportabilidad y odio al trabajo en sí, en esas clases que, aun viviendo de él, se esfuerzan por elevar cada vez más, en todos los campos, la estima en que ya lo tienen. La creciente valoración, autoridad y dignificación del trabajo no es sino el efecto de la repugnancia y el odio, cada vez más claros y menos reprimidos, que éste inspira a su vez, es decir, de la absoluta devaluación moral en que ha caído entre los trabajadores, a los que se les antoja ineludiblemente como un empeño material y burdo, despojado de todo valor ético, y del que, en la medida de lo posible, es urgente escapar.

Para dar muestra de ello, basta constatar la existencia de los «sábados ingleses», los festivos y las semivacaciones multiplicadas bajo cualquier pretexto, las huelgas cada vez más frecuentes y por razones cada vez más fútiles y la creciente apatía general hacia el trabajo, ciertamente probada allí donde se da un mayor fermento para conquistar «reivindicaciones» más amplias en su favor. Las clases trabajadoras odian el trabajo, y, justo porque lo odian, exigen que se valore cada vez más. El odio al trabajo: tal es el verdadero catalizador de la exigencia de que éste adquiera, en todas sus facetas, una consideración cada vez mayor.

iv

la razón concreta del odio al trabajo

Las clases trabajadoras odian el trabajo y se esfuerzan, por medio de su creciente valoración, en descargarse todo lo posible de él, en reducirlo, en hacerlo desaparecer. Las clases no trabajadoras odian el trabajo, como se desprende del hecho de que, con argumentos muy serios (los que, en particular, se refieren a la necesidad de liberarse del trabajo para abundar en el desarrollo intelectual y estético de la sociedad) y reconociéndole un sentido moral y religioso, busquen mantenerse alejadas de él.

Todos los hombres odian el trabajo. Y necesariamente y con razón: porque —y éste es el meollo del trágico enredo en el que la humanidad lucha en vano en torno a esta cuestión— el trabajo es merecidamente odioso. No se trata de una acción noble, sino de una necesidad menor de la vida de la especie y de la existencia de la mayoría de la gente, además de ser, en esencia, repugnante a la naturaleza más elevada del hombre. Es por dicha razón por la que puede afirmarse que la nobleza de temperamento de un espíritu humano se mide por la consideración que éste tenga por el trabajo: cuanto más noble sea, más lo aborrecerá; cuanto más vulgar y más bajo, más se dejará persuadir, contra su instinto verdadero, directo e inmediato, por los presupuestos de una moral convencional que lo idealiza y promueve. El trabajo representa la bola de plomo de una concreción material, cruda y opaca que nuestra especie, al pasar de la etapa animal (las bestias no trabajan) a la vida propiamente humana, ha debido arrastrar a fin de alcanzar el desarrollo espiritual que diferencia a ésta de aquélla. Pero, al mismo tiempo, se presenta como el obstáculo más infranqueable para la realización, la participación y el goce de dicho desarrollo: una concreción deletérea que, como un cálculo pernicioso en los riñones, socava la existencia. Para evolucionar de la vida animal a la vida del espíritu humano —a la atmósfera del arte, la poesía, la

religión, la ciencia, la filosofía, las relaciones sociales, la política— la humanidad tuvo que construir el engranaje cada vez más vasto, confuso e inmediato del trabajo. Pero, de este modo, se impuso a sí misma una camisa de fuerza que imposibilitaba a quienes la vestían cosechar justo aquello para lo que debía servir ese engranaje, es decir, la vida del espíritu, una vida singularmente humana. Cierto es que el trabajo se antoja fundamental para permitir que esa vida se genere y florezca. Pero, al mismo tiempo, para poder vivir una vida tal debe tenerse la posibilidad de no trabajar. Ésta es la dramática contradicción que forzosamente tuvo que producir y perpetuar en la historia humana el esfuerzo sucesivo de cada clase social para hacer que el peso del trabajo recayese sobre los demás, conjugando así esa necesidad del trabajo con la del no-trabajo (trabajo de los otros, no-trabajo de uno), siendo ambos imprescindibles para la consecución de la vida del espíritu. Se trata en todo caso de un esfuerzo justo y legítimo, porque se lleva a cabo de acuerdo con el verdadero destino del hombre, que es vivir esa vida y, por lo tanto, liberarse de la tiranía del trabajo, valiéndose no obstante de sus frutos. Un esfuerzo ilegítimo e injusto, también, para quienes deben someterse al trabajo y asegurar sus resultados, ya que entonces éste se desarrolla en oposición a ese mismo destino humano. Esta mezcla inextricable de legitimidad e ilegitimidad, de justicia e injusticia, es precisamente lo que hace que todo plan, propósito o intento de alcanzar una solución racional, definitiva, estable y satisfactoria al problema que el trabajo nos plantea se convierta en pura fantasía romántica y juvenil.

v

trabajo y juego

Para que estas consideraciones comporten algo de fiabilidad, es necesario tener en cuenta el concepto de trabajo en sí. Y para ello nos será útil compararlo con el juego.

También el juego requiere esfuerzo y, a menudo, más que el trabajo. Se necesita mucho más «sudor en la frente» para afrontar un partido de fútbol de lo que se necesita para «ganarse la vida» con la mayor parte de los oficios habituales. Por tanto, no es el cansancio lo que distingue el trabajo del juego, sino tan sólo el hecho de que el juego es una actividad que ejercemos según el placer o el interés que despierta de manera intrínseca en nosotros, como un fin en sí mismo y sin ningún otro propósito ulterior. El trabajo en sí, en cambio, consiste en un esfuerzo completamente externo y que resulta ajeno tanto a nuestros impulsos como a nuestro deseo, desplegándose no precisamente porque sintamos atracción alguna hacia la actividad en sí misma, sino por el beneficio que obtenemos a través de ella y del que es sólo un medio para adquirirlo.

El trabajo propiamente dicho, entonces, a diferencia del juego, es un medio y no un fin en sí mismo. Carece para nosotros del interés o el valor intrínsecos que asociamos al juego, y no sería por tanto la actividad que desarrollaríamos sin que se desprendiesen de ella los resultados esperados, o dicho de otro modo: no elegiríamos trabajar si la fuerza que nos impulsa a hacerlo no se desplazara desde el momento y el circuito de la acción en sí misma a un momento posterior, el de los resultados y los beneficios obtenidos a través de ella.

Trabajamos sólo en virtud y a la vista de estos resultados (y, por tanto, hasta cierto punto, de mala gana y con esfuerzo). Jugamos,

en cambio, porque nos sentimos atraídos por la acción misma, en su inmediatez y en el marco en que ésta se inscribe, y no en función de cualquier efecto posterior a ella. Sin los resultados prometidos, posteriores y ajenos a la acción en sí, nadie trabajaría.

Dada esta clara distinción entre juego y trabajo, se deduce que mucho de lo que comúnmente se llama trabajo no pertenece en sentido estricto al ámbito del trabajo propiamente dicho, sino al del juego. Lo mismo ocurre con la actividad artística, que Schiller y Spencer han destacado con razón como esencialmente lúdica (a pesar de que existan doctrinas recientes que tiendan a refutar esta tesis). En efecto, el artista, en la medida en que actúa como artista y no sólo como un artesano con ánimo de obtener beneficios, realiza su actividad sólo por el goce que ésta le acarrea, produce únicamente en la medida en que extrae placer de ello y se esfuerza por expresar sus ideas por la única razón de que un impulso vivaz y a menudo irresistible lo empuja a hacerlo, y por ninguna otra.

De esta actividad de producción y expresión, considerada en sí misma y exenta de cualquier otro motivo que intervenga en el proceso, deriva el goce. Ninguna finalidad posterior —la fama, ser el centro de atención, el lucro— lleva al creador a abismarse en la producción artística, que representa para él un fin en sí mismo. Produce por el deseo y el gusto de hacerlo, y por nada más. Por eso el artista, en tanto que artista, juega. En cambio, si produce por motivos ajenos al marco de su propia actividad productiva (el beneficio, etcétera), se convierte en artesano, en trabajador. Sólo entonces estará trabajando.

Pero esta misma argumentación nos obliga a incluir en la categoría del juego, y no en la del trabajo propiamente dicho, la actividad del científico puro, a quien la pasión, el deseo, la inclinación espontánea empujan irresistiblemente a indagar en su objeto de estudio. Aunque estas investigaciones puedan resultarle arduas y agotadoras —ya que las lleva a cabo sin perseguir un fin ulterior—, se consagra a ellas sólo por gusto, por la satisfacción que su actividad científica le proporciona, en la medida en que se circunscribe y encierra en su propia lógica, sin tener en cuenta sus efectos externos. Al fin y al cabo, juega, y en esto no es diferente de quien juega un partido por diversión, obteniendo de ello

satisfacción pese a que le resulte cansado y agotador.

Del mismo modo, y de manera aún más característica, la actividad filosófica debe ser considerada como una actividad puramente lúdica, ya que aquí —como en el arte— se trata sólo de una cuestión de gusto por formular y expresar esa cierta impresión de conjunto que el universo nos inspira, o por apreciar con justeza una de estas o aquellas formulaciones, o por afirmar o intercambiar observaciones sobre ellas y sobre los conceptos que pueden llegar a transmitir, en una especie de conversación (dialéctica) o en discusiones o intercambios de alto nivel que carecen de finalidad y conclusión. A diferencia de la ciencia, en el diálogo sutil y fascinante que, desde Tales hasta hoy, se ha venido desarrollando en el «salón» filosófico, no se llega a ninguna proposición demostrativa ni se logran —como en la ciencia— principios susceptibles de recibir posteriormente aplicaciones prácticas, concretas o productivas para el aumento del bienestar. Todo se reduce a la pasión por construir, por considerar cada uno de los aspectos posibles, por elaborar y discutir ideas, por el simple gusto de hacerlo o por el interés que ello despierta intrínsecamente, sin pensar en los efectos futuros que implica mirar en esta o aquella dirección, y sin preocuparse de que el esfuerzo no obtenga repercusión.

¿Por qué, asimismo, vemos manifestarse muchas veces la pasión por el «trabajo» del periodismo de forma desenfrenada e imparable, tanto que son muchos los que lo ejercen o lo ejercerían sin retribución alguna? Porque también, característicamente, es puro juego.

Se trata en efecto de una actividad no alejada de las charlas y discusiones de sobremesa, que muchos practican con tal placer que sufrirían hondamente si se les privara de ella por un solo día. Es decir, es una pasión que emana precisamente del único deseo de comunicar lo que se piensa, de expresar cómo, a nuestro juicio, se deben hacer las cosas, o de cómo se debe hacer que el mundo funcione. Y cualquier periodista de raza siente que al escribir su artículo está ejerciendo la misma función y satisfaciendo la misma necesidad que cuando habla con sus amigos. De modo que a menudo sucede que una conversación o un chisme se convierte en

artículo y esto en aquello, que uno reemplaza al otro y viceversa: el periodista se desahoga en su artículo y evita así tener que hacerlo en la conversación, o enuncia sus pensamientos ante su círculo de amigos y eso le basta hasta el punto de hacerle prescindir del artículo.

Así, en general, podemos afirmar que el trabajo propiamente dicho es algo que ejercemos contra nuestra voluntad, contra los impulsos de nuestro instinto y contra la inclinación que nuestras tendencias, en caso de obedecerlas, nos harían seguir. Trabajamos en cambio bajo coacción o esfuerzo, un esfuerzo ejercido contra el deseo espontáneo que sostiene nuestra naturaleza. Por tanto, es un castigo, tal y como la Biblia lo pretende. Todo lo que, por el contrario, se lleva a cabo según nuestra inclinación natural, de acuerdo a nuestras tendencias, por el solo placer de satisfacer la actividad realizada (las carreras del niño, los deportes del adolescente, la conversación, el coqueteo y el amor del adulto, pero también la actividad del artista, del poeta, del novelista, del erudito, del filósofo), todo ello es también un juego.

vi

¿hay que pagar por

el «trabajo» intelectual?

De todo lo esbozado anteriormente proviene el sentimiento oscuro e inexpresado, aunque muy arraigado entre las masas trabajadoras organizadas, de que, a diferencia del trabajo intelectual, su trabajo sí merece retribución. Así, por ejemplo, no existiría una razón fundada o un motivo claro para remunerar con estipendio alguno al inventor que descubre un nuevo artefacto, mientras que sería legítimo remunerar al trabajador que construye el dispositivo material en cuestión. No habría razón por la que a un profesor universitario se le pagase más que a un maquinista ferroviario, e incluso sería justo pagarle menos, si es que vale la pena pagarle un salario por unas cuantas clases al año, a menudo de carácter volátil (y, en realidad, ¿para qué pagarle de más, si el profesor apasionado de su asignatura, como debe ser, disfruta de la inestimable ventaja sobre el mecánico de que su actividad le aporta por sí sola toda la satisfacción a la que aspira, transmitiendo sus ideas a través de la enseñanza? ¿Para qué pagarle de más, en suma, si, al impartir sus lecciones, se divierte, mientras que el mecánico que conduce la locomotora no hace más que aburrirse?). Esto explica además la posición incierta, inferior y algo oscura que las masas organizadas de trabajadores asignan al trabajo intelectual, tanto en su pensamiento actual como en sus proyectos de reformulación social. En cierto sentido, tienen razón al creer que el trabajo intelectual no debe ser remunerado bajo el supuesto —unilateral— de que a uno sólo se le debe pagar cuando se ve obligado a inhibir y superar su inclinación natural, sin poder seguirla o satisfacerla (es decir, sólo cuando ejerce un trabajo propiamente dicho). El fruto del trabajo debe constituir el peso de oro que se coloca en la balanza de la voluntad para que se desborde del lado hacia el que, sin él, nunca se inclinaría.

Esta sensación de las clases trabajadoras según la cual el quehacer intelectual, a diferencia del suyo, no merece en verdad ser remunerado, atestigua el odio que sienten por su trabajo y justifica precisamente su exigencia de una retribución siempre mayor. También confirma la tesis antes expuesta de que, cuanto más se experimenta el trabajo como una actividad desprovista de valor espiritual, o contraria a esta aspiración, como una actividad repugnante, en suma, más se ennoblece y valora. A la inversa, cuanto más se devalúa, más se lo cree (igual que en el caso del trabajo intelectual) capaz de llenar el alma, de traer un sentimiento de plenitud a nuestra vida psíquica, como una acción dotada, en fin, de un profundo significado espiritual. Ésta es la prueba de que las masas trabajadoras consideren que el trabajo en sí (como el suyo) se realiza sólo porque da lugar a una contrapartida dineraria, y que recompensar el (supuesto) trabajo que se realiza por gusto o por pasión, como el de un poeta, el de un pintor o el de un filósofo, sería como pagarle a alguien por el mero hecho de caminar, es decir, sólo porque cuando uno camina también se cansa.

Tienen razón si partimos del punto de vista perfectamente legítimo de que sólo lo que logramos sin satisfacer nuestra pasión o seguir nuestra inclinación espontánea, sino por el contrario yendo en contra de ellos, debe remunerarse. Porque la retribución representa precisamente el medio que nos determina a actuar en dirección contraria a nuestro deseo y nuestro impulso. Pero este punto de vista no excluye en modo alguno la posibilidad del punto de vista opuesto, acampado de modo igualmente legítimo en su esfera, aunque tampoco logre penetrar en esa esfera antitética y socavar su legitimidad. En efecto, el punto de vista racional según el cual la humanidad florece sólo en los campos intelectual, artístico y científico implica al mismo tiempo que distinciones, riquezas, honores y ventajas de toda índole se otorguen con generosidad y sin cómputo —porque, como dijo Benvenuto Cellini, «los gatos de buena raza cazan mejor ratones cuando están muy alimentados que cuando tienen hambre»— a individuos que no trabajan, pero juegan, es decir, individuos que actúan de acuerdo con el placer que encuentran en tal o cual actividad, a cuya categoría pertenecen asimismo las personas que promueven un desarrollo espiritual. (Como señala Georg Simmel, es necesario que, en ciertos oficios, se dé a los escalones superiores una menor carga de trabajo y un

salario más alto; además, «ciertas razones sociales y políticas requieren con frecuencia la atribución de puestos que, o bien son sinecuras efectivas, o no exigen sino muy raramente la ejecución de una actividad real»)[1].

Esto implica que parte del producto del trabajo se le quita al que trabaja en sentido estricto para dárselo al que juega y que, recíprocamente, la proposición racional inversa carece de aplicación, según lo cual sólo se remunera a quien trabaja de veras, es decir, a quien actúa no según el placer que encuentra en su trabajo sino según la suma que le compensa por sacrificarlo. De hecho, lo que dice Schopenhauer mantiene plena vigencia: müssige Hände geben tätige Köpfe [«son las manos ociosas las que propician las cabezas activas»]. Más precisamente: para que haya «cabezas activas», las manos deben poder permanecer inactivas. Encontramos aquí dos razonamientos contrapuestos, aunque legítimos, que, precisamente porque responden a los criterios de la razón —puesto que evolucionan cada uno en su ámbito y, a pesar de su divergencia, resultan válidos en lo que respecta a ella—, vuelven a demostrarnos que el problema es racionalmente irresoluble.

Este choque de razonamientos, esta recíproca exclusión de la cultura y el trabajo, esta necesidad que prescribe recompensar, por el bien de la cultura, a las personas libres para hacer lo que les plazca, es decir, jugar, y vivir bien a expensas de los trabajadores de verdad, todo ello, por supuesto, no puede ser aceptado en modo alguno por los fanáticos de la demagogia. Cuando el proletariado, es decir, el trabajo —dicen estos retóricos y otros oradores, incluso en el marco de sus discursos parlamentarios—, haya tomado el poder político-social y haya asumido la dirección de los asuntos públicos, producirá una forma espléndida de cultura que le será propia, como sudecía en la época de los Comunes y las corporaciones.

No hay razón para dudar de que pueda surgir una cultura espléndida durante un período de exclusiva dominación proletaria. Pero ¿cómo? Con la única condición de que una parte del proletariado se las ingenie para conservar en su beneficio los salarios logrados gracias a la lucha obrera, y lo haga en forma de ingresos, asignaciones estatales o similares, y consiga disfrutar de

ellas sin trabajar, simplemente en compensación por el juego de las ciencias, de las letras o de las artes. Por consiguiente, bajo un régimen proletario la cultura sólo podrá desarrollarse, como lo hace hoy, gracias a la constitución de dos clases, la que trabaja y la que juega, quitando del trabajo de la primera la contraparte que garantiza el juego. En otras palabras: si queremos cultura, todo quedará como está, con la única salvedad de que serán otros individuos los que conformarán la clase que juega y a la que se le paga por ello. Esto es justamente lo que sucedió en la época de los Comunes y las corporaciones. Sin duda, los Medici procedían de la clase obrera y es probable que fueran, inicialmente, simples trabajadores. Pero sólo alejándose del trabajo, abandonando el trabajo propiamente dicho, asumiendo la parte directiva (burguesa) de la producción y transfiriendo el trabajo como tal a otros, lograron establecer una política poderosa y una cultura radiante.

¿Dónde, a lo largo de la historia, podemos encontrar a un campesino, a un herrero, a un albañil que, permaneciendo en su rango, es decir, sin abandonar el proletariado, se haya convertido al mismo tiempo en poeta, en hombre de ciencia, en pintor o en filósofo? Para que llegásemos a una cultura resultante del trabajo y su dominación social, algo así debería instituirse en norma. Pero lo cierto es que la afirmación de que la era de la dominación proletaria producirá una gran cultura se basa en la vaguedad y el equívoco. La cultura nunca nace sino a través de la formación de dos clases, cuando unos pocos miembros de la clase obrera se sustraen de ella para constituirse en una clase burguesa (adopte o no ese nombre) que vive a expensas de los que realmente trabajan. La cultura, los productos de la alta cultura y el trabajo pro-

piamente dicho no pueden coexistir en un mismo individuo. No es probable que una cultura del trabajo desarrollada por las clases proletarias bajo estas condiciones llegue a perdurar. Lo único que puede existir es una cultura forjada por individuos que pertenezcan originariamente a esta clase, pero que lleguen a constituirse en una categoría particular y abandonen el trabajo real por el juego, logrando que se les pague por ello. Aquí, de nuevo, la formación de ambas clases, la clase de los que juegan y la de los que trabajan, resulta fundamental.

Tampoco puede admitirse la objeción según la cual, en un régimen proletario, la cultura podría reconocerse de manera legítima como la formación de una sociedad de trabajadores, o, dicho de otro modo, como una cultura del trabajo, porque la clase de los que atienden a la cultura, esto es, al juego, emergería de los trabajadores y no, como hoy sucede, de la clase burguesa. No hay diferencia alguna. Siempre ha sido así. De hecho, si pensamos en los orígenes del hombre, podemos ver a las claras que, en sus inicios, todas las sociedades estaban conformadas únicamente por trabajadores, entre los cuales, con el paso del tiempo, fueron apareciendo las diferenciaciones sociales y culturales. Estas distinciones dieron lugar a las clases y a la burguesía que hoy detenta el monopolio de la cultura y que, sin embargo, proviene de los (genuinos) trabajadores originarios. Afirmar que, bajo un régimen proletario, la clase dedicada a la cultura pueda surgir del proletariado mismo equivale a decir que con la conquista obrera ya no serán las clases las que desaparezcan (lo que valdría en el caso de que toda persona trabajase y, por tanto, de que se derrumbaran la cultura y la civilización) sino el proceso mismo —indispensable, en fin: dos clases conformadas por quienes juegan y quienes trabajan— el que habrá de volver a comenzar.

1 Georg Simmel. Filosofía del dinero. Trad. Ramón García Cotarelo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1977.

vii

sólo en el juego el hombre

es verdaderamente hombre

Dada la distinción que se establece entre el juego y el trabajo (propiamente dicho), se deduce que entre los dos sólo el primero es digno del hombre, pues sólo en él alcanza su superioridad y su libertad espiritual. De hecho, como hemos visto, el juego es la expresión de una actividad llevada a cabo únicamente por elección propia y por gusto, y no bajo coacción o con el ánimo de lograr algún fin que nada tiene que ver con la actividad misma y de la que es condición. Es por ello que el juego tiene su principio y su fin en sí mismo: se erige en sí y para sí, sin razones ajenas; es una acción libre. Gracias a él, el hombre obtiene sin rodeos lo que quiere y lo que ama, ve cómo su mente evoluciona sin encontrar obstáculos, controla la situación y disfruta de lo que hace con plena conciencia de querer hacerlo, entrando así en el ámbito de la verdadera espiritualidad humana. Es por eso que Schiller, emparentando el arte con el juego y demostrando que esta identificación no empequeñece en modo alguno el concepto de arte, escribe: «Es precisamente el juego y sólo el juego el que le hace perfecto, y el que despliega de una vez su doble naturaleza. (...) El hombre sólo juega cuando es hombre en el pleno sentido de la palabra, y sólo es enteramente hombre cuando juega»[2].

Esta idea adquiere un significado más profundo, añade, cuando se aplica al deber y al destino. Por eso los griegos liberaron la frente de sus dioses de todo rastro de seriedad y trabajo. Las liberaron «de las ataduras de todo propósito, de todo deber, de todo cuidado, y convirtieron la ociosidad y la indiferencia en el bendito destino de la condición divina: un simple nombre humano, esto significa la existencia más libre y elevada. Tanto la restricción material de las leyes de la naturaleza como la restricción espiritual de las leyes

morales desaparecieron en su concepto superior de necesidad, que abarcaba los dos mundos al mismo tiempo, y sólo de la unión de estas dos necesidades surgió por primera vez la verdadera libertad. Animados por este espíritu, borraron de la fisonomía de su ideal todos los rasgos de inclinación y todo rastro de voluntad, o, mejor dicho, los hicieron imperceptibles, porque supieron juntarlos en la más íntima unión».

Schiller no podría haber escrito esto si, en la base de sus ideas, no hubiera existido, aunque fuese tácitamente, lo que ya hemos sacado a la luz: no sólo el arte, sino también la ciencia, la filosofía, la política, es decir, todas esas actividades en las que nos damos un capricho sólo por la satisfacción que nos proporcionan y sin cálculos o motivos ulteriores, y en las que la necesidad o la compulsión se convierten de facto en libertad (porque lo que estamos obligados a hacer es precisamente lo que nos gusta hacer, por lo que la inclinación y la voluntad desaparecen, por causas diferentes, para fusionarse en un solo motivo y una sola dirección), toda actividad de este tipo, en fin, pertenece a la categoría del juego.

Incluso podemos ir un poco más allá (y, además, el mismo Schiller, aunque oscuramente, alude a ello) y decir que la moral superior sólo se forma y se mantiene gracias a la idea de la vida como un puro y simple juego. Sólo alcanzamos el más alto nivel moral cuando logramos elevarnos a un estadio en el que ya no damos una importancia primordial a las cosas, los bienes, el contenido, la materia, las vicisitudes de nuestra vida, que, por usar la expresión de los estoicos, quedan en adelante en poder de los demás y nos resultan ajenas; cuando lo esencial se asienta, por el contrario, en el modo en que nos comportamos frente a estas cosas, estos bienes y estas vicisitudes, por indiferentes que sean; cuando lo que nos interesa radica únicamente en la actividad que realizamos por sí misma, sin preocuparnos por lo que pueda resultar de ella; cuando realizamos satisfactoriamente nuestra actividad de rey o esclavo, rico o mendigo, con total indiferencia hacia el papel que nos ha tocado, como invariablemente un niño encuentra placer cuando juega con tal o cual compañero, ya sea con un aro o con una pelota, o cuando encarna a un soldado alemán o italiano, a un policía o a un malhechor. Sólo así llegamos al nivel más alto de la moral, que era el objetivo más asiduo de la ética griega en todas sus fases y

escuelas y al que el estoicismo consiguió acercarse más que ninguna otra doctrina.

Pero eso equivale a considerar la vida como un juego y a asegurarle un alto grado de moralidad, contrariamente a lo que suelen prescribir los moralistas, es decir: aprehenderla como algo serio, grave, solemne. Encontramos en Epicteto, precisamente el más grande de los moralistas griegos, la que es sin duda la expresión más clara y viva de la necesidad de concebir la vida como un juego para acceder a una moral superior. «Las cosas son indiferentes; pero el uso de ellas no es indiferente. ¿Cómo entonces, al mismo tiempo, mantener el alma en paz y calma, y hacer lo que se hace con cuidado, para no hacerlo con prisas o negligencia? Sólo tenemos que imitar a los que juegan a los dados. Indiferentes son los puntos, indiferentes son los dados. ¿Cómo saber qué dados saldrán? Utilizar con diligencia y habilidad los dados que salen es, por tanto, mi tarea. Así, en la vida, la tarea principal es distinguir y discernir las cosas, diciendo: las cosas externas no me pertenecen, pero sí me pertenece la voluntad. ¿Dónde buscaré, entonces, el bien y el mal? Dentro de mí, en lo que me pertenece (…). ¿Y después qué? ¿Se permite la negligencia en el uso de estas cosas? De ninguna manera (…); pero hay que apelar al mismo tiempo a una atenta vigilancia, porque el uso no es indiferente, y a la vez a la firmeza del alma, a la calma, porque la materia es indiferente (…). Veréis hacer lo mismo a los que juegan bien a la pelota. Ninguno de ellos se preocupa por la pelota, ya sea para bien o para mal, sino por lanzarla y recibirla. En esto precisamente se manifiesta la gracia, el arte, la agilidad, la previsión: en que yo, ni estirando el torso, puedo cogerla, pero el otro sí la recoge cuando la tiro. Pero si la cogemos o la tiramos con inquietud y miedo ¿dónde quedaría el juego? (…). En ese sentido, Sócrates sabía jugar a la pelota. ¿Cómo? Sabía jugar ante el tribunal (…). Ahora, ¿qué pelota había allí? La vida, la prisión, el exilio, el beber veneno, la separación de su esposa, el dejar huérfanos a sus hijos. Eso era lo que estaba en cuestión y con lo que estaba jugando, pero seguía jugando y lanzando la pelota con habilidad. Así que también nosotros debemos tener el interés del jugador más hábil, pero también su indiferencia, como la que tendríamos por una pelota»[3].

Así, no sólo las actividades humanas más nobles, que son la poesía y

el arte, la ciencia y la filosofía (además, ¿la vida de Sócrates, este prototipo de filósofo, no consistió acaso en abandonar su obra de escultor para dedicarse al juego de la charla filosófica?), sino que también la ética misma, la más ardua y excelente de todas, entra en la categoría del juego: permite una elevación espiritual que logra esta completa libertad del hombre frente a todas las cosas que lo constriñen.

En definitiva, por utilizar el significado que Simmel le atribuye al juego, jugar significa movilizar las funciones que están habitualmente al servicio de los contenidos reales de la vida, pero despojadas de estos contenidos y consideradas de modo puramente formal. Este enfrentamiento, esta lucha, esta construcción y esta destrucción que los fines reales de la vida requieren, en el juego se convierten en contenidos o fines puramente ideales o, más exactamente, son tomados en consideración, pero por el único placer de la función misma, de la acción subjetiva y libre de cualquier contenido externo a esta acción: «Es sólo en el juego, es decir, cuando nuestra acción circula en circuito cerrado, que somos enteramente humanos, como una función espiritual, que no se apropia del contenido en ningún sentido concreto».

Por el contrario, el trabajo (auténtico) es esclavitud y, por tanto, negación absoluta de la espiritualidad propia del hombre. En el trabajo, de hecho, nuestra actividad no se ejerce en función del placer que de él se deriva, sino, como se ha visto, bajo la presión y el mandato de un fin distinto a la actividad, y que es su condición. Actuamos, así pues, no por el placer de actuar, sino de acuerdo con los resultados esperados. Obedecemos el mandato de algo extraño y externo a nuestro deseo espontáneo de participar en tal o cual actividad; obedecemos a la necesidad o al deseo de lo que se deriva de ella, que le es ajeno pero que sólo ella puede proveer; nos inclinamos ante el imperio de ese mandato, que acaba por constreñirnos; reprimimos nuestro impulso de dedicarnos a otra cosa en la que encontraríamos placer, en favor de una acción que, sin alguna clase de contrapartida, no ejecutaríamos. Nos vemos imbuidos, así pues, en un estado de pura heteronomía o esclavitud, en tanto que, en el juego, el estado en el que nos encontramos es de pura autonomía y libertad.

2 Friedrich Schiller. Cartas sobre la educación estética del hombre. Trad. Jaime Feijóo y Jorge Seca. Barcelona: Anthropos, 1990.

3 Epicteto. Disertaciones por Arriano. Trad. Paloma Ortiz García. Madrid: Gredos, 1993

viii

el carácter del hombre como

«fin en sí mismo» condena el trabajo

Es por ello que el imperativo kantiano «Obra de tal modo que te relaciones con la humanidad tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin y nunca sólo como un medio»[4] o no significa nada, o de lo contrario niega y condena no sólo la esclavitud, como parecería a primera vista, sino también el trabajo, precisamente en la medida en que trabajo y esclavitud son lo mismo.

Consideremos que no quiere decir nada. La declaración no excluye, de hecho, que a menudo se trata a la humanidad como un medio. ¿Y cómo podría excluirlo explícitamente? Por consiguiente, en esa forma clara e inequívoca de la que Kant, como siempre, rehúye, negaría la legitimidad de cualquier relación laboral propiamente dicha. Así pues, la fórmula sólo postula que la humanidad debe siempre ser tratada también como un fin.

Contemplemos ahora el segundo supuesto. Podría decirse que una afirmación tal implica la condena absoluta de la esclavitud. Esto parece obvio, ya que la esclavitud real es un hecho que forma parte de una moral y una política totalmente ignoradas y que nuestra conciencia ética y jurídica ha eliminado por completo de nosotros. Pero un comerciante de esclavos podría haber declarado: «Respeto la afirmación kantiana porque concibo a mis esclavos, además de como un medio, también como un fin, ya que les otorgo un trato que les permite vivir, gracias a lo cual pueden lograr su fin más importante, es decir, la vida, pero más aún, y muy a menudo, el acceso a determinadas libertades como la de dormir, tener hijos, acumular un patrimonio, etcétera».

Por el contrario, la relación vigente entre empleadores y empleados domésticos, en la medida en que nos resulta familiar y necesaria, parece lejos de burlarse del imperativo moral kantiano, antojándose, antes al contrario, absolutamente compatible con él. A nadie se le escapa, sin embargo, que todo el tiempo, es decir, toda la vida de una empleada (excepción hecha de unas pocas horas a la semana) es sustraído de su libre disponibilidad y absorbido por el hogar en el que sirve: no tiene tiempo para sí misma. ¿Existe un ejemplo más obvio de la utilización de una persona como un medio? De ello se desprende que la relación entre empleador y empleado también parece condenada por la fórmula kantiana. Lo mismo ocurre con la relación entre industriales y trabajadores. El industrial puede decir: «Trato a mis trabajadores no sólo como un medio, sino también como un fin, ya que reciben un salario y disfrutan de horas de descanso que les permiten vivir y disfrutar la vida». A lo que el trabajador puede replicar: «Este orden social me roba tantas horas al día por un trabajo que no presenta ningún atractivo para mí, que obviamente lo llevo a cabo para los demás y en beneficio de los demás; no es en absoluto mi fin, sino un medio al que sacrifico la mejor parte de mis días». Las dos tesis se justifican sobre la base de la declaración kantiana. Pongamos un ejemplo: cargo mi maleta en los hombros de un mozo al bajar del tren. Ciertamente es mi medio. ¿Es también un fin en la medida en que lo pago yo? En ese caso el esclavo debería serlo también, ya que el comerciante le proporciona sustento. ¿Es quizá sólo un medio, a pesar de que el comerciante lo alimente? También el mozo lo es, siempre y cuando lleve mi maleta y aun cuando yo le pague. «Si yo —observa con agudeza Georg Simmel— recurro a la realización de un servicio, por largo y pesado que sea, la empresa impone la ejecución de una limitación de la voluntad, y ésta claramente equivale a la esclavitud. Al menos en parte, ya que se trata de una limitación absoluta».

Todo ello demuestra que la fórmula kantiana no dice nada de provecho, porque, como todas las proposiciones de Kant, no es más que una genericidad absoluta y vacía. Y esto nos lo confirma además el hecho de que cambia de sentido y alcance como resultado de la transformación de las condiciones sociales, y de que puede adaptarse y aplicarse sin problemas a las más diversas condiciones sociales. En general, es sólo después de que una

revuelta haya estallado y triunfado que todos reconocen universalmente algún elemento, alguna actividad, alguna facultad constitutiva del hombre como fin en sí mismo de la que, antes, nadie imaginaba que pudiera contradecir su carácter.

En la época en que todavía existía la esclavitud, ésta (como hemos visto) bien podía parecer compatible con la afirmación kantiana. No ocurre lo mismo ahora, en cambio, por la sencilla razón de que la esclavitud fue abolida. Pocos dudan doy día de que el servicio doméstico o el trabajo asalariado apoyen esta proposición, e incluso la mayoría considera que, en comparación con la esclavitud, el servicio doméstico y el trabajo asalariado aparecen precisamente como el triunfo del enunciado kantiano. Pero si mañana una profunda revolución social hiciera desaparecer el sistema salarial en favor del comunismo, quedaría de repente en evidencia que tal afirmación sólo podía llevarse a término en el marco de un régimen comunista. Y no es seguro que el proceso acabara ahí. Tras una nueva revolución social indeterminable, podría darse el caso de que la organización comunista contuviese elementos condenados por ese mismo enunciado y que sólo en un nuevo orden éste lograse reinar a gusto. Y así hasta el infinito. Y en alternancia continua. De hecho, mientras que ciertas condiciones que, hasta entonces, no estaban catalogadas como elementos constitutivos del hombre como fin en sí mismo son ahora reclamadas y conquistadas como tales gracias a la revolución, otras, que sí estaban incluidas en ella, son borradas u omitidas del conjunto de factores necesarios para hacer del hombre un fin en sí mismo. Así, la libertad de conciencia y de culto, la propiedad inalienable del hombre como fin en sí mismo en el mundo antiguo, desapareció durante la Edad Media por no considerar necesaria ya su presencia para constituir al hombre como ese fin en sí mismo, ni su ausencia como un perjuicio fatal. Por otro lado, reaparece en la era moderna como parte integral del fin humano en sí mismo. Hoy, la libertad para trabajar que fue conquistada a finales de la Edad Media por considerarse inherente al individuo está en proceso de ser sofocada por los sindicatos, es decir, que su ausencia y su represión ya no se consideran capaces de privar al hombre de su carácter.

Muy a menudo (como muestra este último ejemplo), la eliminación de uno de los elementos del conjunto que hace del hombre un fin en

sí mismo aparece como un progreso, lo que evidencia la precariedad de este último concepto, o, más exactamente, que es sólo pura apariencia. Es poco probable que se produzca una revolución, que pretende reconocer un nuevo elemento del hombre como fin en sí mismo, sin que se borren otros elementos ya presentes. En cualquier revolución u orden nuevo lo que ha sido conquistado por el anterior ha de perderse necesariamente. Esta eterna alternancia entre conquistar nuevas condiciones y abandonar las previamente adquiridas, para luego reconquistar las viejas y desechar las nuevas, resulta ser característica del marco económico de este vano movimiento, o simple apariencia de movimiento, que es la historia.

De modo que, o bien esa proposición —expresión del formalismo más puro y vacío— no significa nada porque significa todo y se aplica a todas las cosas, o bien, si, al margen de cualquier ambigüedad, significa algo concreto, será para afirmar la negación de la legitimidad moral y racional del trabajo mismo.

Para entender esto en su integridad debe tenerse en cuenta, por un lado, que la esclavitud ya no puede existir porque nunca se da una supresión total de la libertad (es decir, la libertad de hacer algo por voluntad propia) si no es con la muerte. Por otra parte, es evidente que en el trabajo siempre se produce una supresión parcial de la facultad de actuar como a uno le place y, además, es precisamente esta supresión la que define el trabajo mismo. En consecuencia, la esclavitud, como categoría estable, bien delimitada y circunscrita a este determinado modo de trabajo que existía en el mundo grecorromano o en ciertos estados americanos, no tiene sentido.

Entre el que se llama esclavo y el que trabaja no hay diferencia cualitativa, sólo cuantitativa. Se trata únicamente del mayor o menor tiempo que uno, en relación con el otro, puede utilizar a su antojo y del que puede disponer libremente hasta el punto de desperdiciar sus horas. Rudolf von Ihering advierte que los romanos llamaban homo al esclavo; eso era el hombre, y nada más, es decir, el «animal», la «bestia de carga». Pero el nombre con el que todavía hoy designamos a los sirvientes, a saber, «mi mayordomo», «mi doncella», muestra una realidad presente en la actualidad —consagrada y revelada por el lenguaje cotidiano— similar a la de

Antigüedad, cuando se nombraba con una expresión similar al esclavo. Cabe señalar, sin embargo, que al asimilar así al que trabaja, mientras trabaja, a un esclavo no hacemos ninguna distinción entre el empleado y el que trabaja por cuenta propia, ya sea hoy como jefe, o bien mañana como miembro de la clase obrera o de la comunidad campesina que se habrá apoderado de las fábricas y los campos. Esta distinción sólo puede cobrar peso en las mentes superficiales de la demagogia socialcomunista. En verdad, de lo que aquí se trata no es de una distinción entre esencia y calidad, sino de la diferencia entre una cantidad y otra, más pequeña. Es decir, entre un trabajo mejor o peor remunerado.

Pero el carácter fundamental del trabajo —no hacer lo que se quiere, ejecutar una actividad no porque la disfrutemos sino porque nos vemos obligados a hacerlo para poder obtener lo que queremos o necesitamos (que es el carácter esencial de la esclavitud)— permanece invariable tanto en el trabajo asalariado como en el gobernado por la «dictadura del proletariado». Por lo tanto, no es apropiado oponerlos a la esclavitud antigua, sino colocarlos en la misma clase que ella. El problema, pues, sigue siendo el mismo: poder disponer o no de uno mismo

como a uno le plazca y según su beneplácito. Y esto ni siquiera es posible en un régimen comunista, a menos que se pueda reducir la vida entera del hombre a esa única actividad en la que, como hemos visto, se realiza plenamente, a saber, en el juego.

Si lo consideramos un momento, advertiremos de pasada hasta qué punto los códigos resultantes de la Revolución francesa parecen retóricas absurdas y vacuas cuando pretenden prohibir todas las formas de esclavitud. Como si la obligación de trabajar fuera algo más que esclavitud, como si la hipotética abolición de las clases acomodadas y la universalización del trabajo no equivalieran a una universalización de la esclavitud, como si trabajar, hoy para quienes se ven obligados a hacerlo y mañana acaso para todos los demás, significase algo distinto que trabajar al servicio de otro, y ello no «por un tiempo», sino durante toda la vida. Además, en el caso del advenimiento de un hipotético sistema comunista o de una dictadura proletaria, esta obligación de trabajar al servicio de los demás y a lo largo de la vida se extenderá no a un mayor número

de personas sino a todas, de modo que todas, y no sólo muchas, serán esclavos. Finalmente, es como si el acto de castigar a «quien reduzca a una persona a la esclavitud», aunque signifique añadir la vaga expresión «o a una condición similar» (¿cómo podemos, potencialmente al menos, negar la analogía del trabajo con la esclavitud?) no equivaliera en realidad si no a infligir un castigo al que trabaja, a pronunciar aún más una condena y a emitir una protesta pusilánime contra el destino y los hechos naturales y sociales, irracionales y antiespirituales, pero inevitables, que condenan al hombre al trabajo, es decir, a la esclavitud, y contra los cuales no puede prevalecer ningún argumento racional, ni siquiera apoyado por las disposiciones y la ira de la ley. Así, nos encontramos una vez más frente al carácter radicalmente irresoluble del problema, en su razón más profunda.

Dicho esto, vemos cómo el enunciado kantiano (toda vez que se le otorgue un significado inequívoco) niega, digamos, cualquier justificación y legitimidad moral del trabajo en general. De quien se ve obligado a dedicar la mayor parte de su día, de su tiempo, de su vida, en suma (ya sea por un período de ocho, siete o seis horas; como empleado, jefe o miembro del proletariado dictador que percibe y distribuye la ganancia total del trabajo), a un trabajo que le pesa, que tal vez aborrece, o que simplemente lo aburre y por el que no siente ningún interés directo, sino sólo el indirecto de obtener un salario de él, un trabajo que, por lo tanto, no haría de forma espontánea y sin cobrar, y que no es una actividad que le satisfaga por el mero placer de ejecutarla, ¿podemos decir acaso que es tratado como un fin? No. Por descontado, es sólo un simple medio. Su vida, su yo, en la medida en que quedan ocupados por el trabajo, ya no le pertenecen. Aun con vistas al lucro (externo a su trabajo-actividad actual y percibido posteriormente), son solamente medios. En otras palabras, son un medio para continuar su propia vida y perpetuar su yo, su propia vida y su yo de otro momento. El hecho de que la afirmación kantiana, interpretada inequívocamente, resuene como una condena del trabajo en general es la prueba de que el trabajo equivale a la esclavitud. Es por eso que podemos decir de todo el trabajo lo que Carlyle dijo de esas oscuras turbas hambrientas que poblaron Francia en vísperas de la Revolución, a saber: que, para mantener en marcha la rueda del trabajo, hay que tener los ojos vendados como el caballo al que se encapucha para

que haga girar sumisamente la rueda del pozo.

4 Immanuel Kant. Fundamentación de la metafísica de las costumbres. Trad. Manuel García Morente. Madrid: Espasa Calpe, 1999.

ix

trabajo y contemplación

El trabajo propiamente dicho es, por tanto, esclavitud y, como tal, repugna irreductiblemente a la naturaleza humana. Es sólo en el juego, o en el trabajo-juego (el de los niños que se persiguen hasta sudar, el de los jóvenes que se entregan al deporte hasta el agotamiento, el del artista o el pensador que, sin descanso, compone versos o música, pinta, investiga, reflexiona, escribe sobre cuestiones científicas o filosóficas), donde el hombre es libre y hace lo que le agrada, y donde ve su mente desplegarse con plena autonomía, es decir, es ahí donde se revela verdaderamente hombre y donde cumple el más alto y noble destino de la humanidad. Pero el juego no es la única función en que esto se hace posible. Hay otra que consiste en percibir, mirar, explorar, observar las cosas, atender la cadena de los acontecimientos o el despliegue de las circunstancias, ver y conocer. Pasear por las calles, detenerse frente a los escaparates, asistir al espectáculo de la gente que pasa, cotillear, conversar, escuchar lo que otros saben y han visto, pensar, intercambiar ideas, leer periódicos, incluidas las noticias, leer novelas, ir al teatro, visitar los museos, amar la naturaleza, estudiar los problemas científicos, políticos o filosóficos e incluso meditar entran dentro de dicha función, por lo común designada con el nombre de contemplación. El juego y la contemplación son las dos únicas funciones específicamente humanas.

Cualquiera que se sienta tentado a objetar que la contemplación es errónea, fruto de la pereza improductiva, resultado de una tendencia culpable a la inacción, de la inercia, de la dejadez, de la ociosidad, producto de la mentalidad mística y antisocial del monje medieval o del faquir indio; quien se sienta tentado a oponerla al punto de vista razonable del hombre emprendedor y enérgico, al deber del trabajador hacia sí mismo y hacia la sociedad, demostraría que no sabe armar una mirada crítica frente a los

apotegmas de la moral actual, que ha encerrado irremediablemente su mente y ha velado su claridad para confinarla en un registro vulgar. Pensar que el trabajo, el hecho de pasar ocho o catorce horas diarias en la fábrica o la tienda, en un almacén o en un libro de cuentas (aunque, como señalaremos más adelante, gran parte de estas actividades pueden convertirse en un juego y así, en cierta medida, justificarse espiritualmente), es preferible y moralmente superior a la facultad de disfrutar de espectáculos naturales, de saborear las producciones artísticas, de interesarse por la ciencia y las cuestiones especulativas, de tener los ojos bien abiertos frente al espectáculo del mundo y observar lo que allí sucede, de meditar, de reflexionar, de dejar fluir los pensamientos, de soñar o simplemente de mirar con indiferencia a su alrededor, delata una distorsión y una degradación mental irreparable, producto de la influencia ejercida en la conciencia ética contemporánea por estas falsedades y contradicciones en torno a la cuestión del trabajo.

Por eso, si la admiración que propugna la moralidad de una sociedad de filisteos se dirige a quienes, ricos o acomodados, persisten en el camino del trabajo, también son objeto de desprecio (aunque muchas veces ese trabajo pueda convertirse en su juego, y así redescubrir, al menos parcialmente, una cierta justificación ética) por parte de muchos espíritus nobles, que los consideran individuos incapaces de saborear una actividad superior y desinteresada, pues han dejado extinguirse sus facultades superiores y han permitido que su psique, que opera simplemente por puro automatismo, no experimente ya otro placer que el obtenido por medio de una serie de operaciones mecánicas. Por otro lado, la contemplación y la ociosidad soñadora representan, junto con el juego, la actividad particular del hombre más noble, su necesidad más esencial y característica de la vida de su espíritu. «¡Estamos demasiado ocupados, demasiado concurridos, demasiado ajetreados, demasiado activos! ¡Leemos demasiado! Hay que saber estar ocioso. En la inacción atenta y serena nuestra alma borra sus pliegues. El sueño, como la lluvia nocturna, hace que las ideas cansadas y pálidas broten por el calor del día. Mientras se juega, se acumulan los materiales para el futuro y las imágenes para el talento. Pasear no sólo es delicioso, sino que resulta también de gran ayuda. Es un baño de salud que da vigor y flexibilidad a todo el ser; es el signo y la fiesta de la libertad». Así es como Amiel, una

de las almas más delicadas de la época, reivindica el carácter superiormente humano de la ociosidad contemplativa en relación con el trabajo, en cuanto es, como el juego, libertad.

Imaginemos que un molusco pensante emerge por primera vez de las profundidades del océano y abre sus valvas a la luz. Supongamos que sabe que sólo podrá permanecer un corto tiempo dentro del inmenso y colorido universo y que pronto tendrá que regresar para siempre al corazón de los oscuros y misteriosos abismos del mar. ¿Cómo se podría justificar la afirmación de que, en todo caso, no es una necesidad llana, sino un deber moral del molusco el dedicar esos pocos momentos a trabajar? ¿Cómo no sostener que su propia esencia, como entidad espiritual y pensante, le exige dedicarse a la contemplación del grandioso espectáculo que se le presenta por un breve instante? ¿Y cómo alabar su grandeza moral y reconocer en ella una espiritualidad superior si dedica este breve momento al trabajo y no a la contemplación?

Sin embargo, el hombre no es diferente de este molusco que emerge por un instante a la superficie de la vida y desaparece inmediatamente en el abismo. ¿Cómo hacerle entender que dedicar este corto periodo de tiempo a la esclavitud del trabajo es una cosa moral y razonable, y cómo no ver que el deber y el destino que le asignan la racionalidad, la espiritualidad, su esencia misma, le exigen por el contrario que ejerza hacia las cosas y hacia sí mismo una función contemplativa? Por eso Schlegel afirmó, y con razón, que sólo en santa pasividad puede el hombre recordar su yo, desde el cual contemplar el mundo y la vida, y que el único resplandor de divinidad que le ha sido otorgado es la pereza.

En verdad, nuestra civilización y su moralidad nos han llevado a desaprender la ociosidad. Ya no sabemos, a diferencia de los animales o los salvajes (y, en cierta medida, tal vez incluso de algún campesino semianalfabeto de otra época), pasar largas horas en perfecta inacción, en total ociosidad, sin hacer nada en absoluto. La ociosidad nos parece el mayor tormento; e incluso cuando no estamos haciendo nada, ya sea que salgamos a caminar o que desempeñemos cualquier otra actividad similar, todavía queremos hacer algo. No sólo nos hemos vuelto incapaces de saborear, teniendo en cuenta nuestra naturaleza original —y no

distorsionada, descarriada, alterada y adiestrada como la de los monos a los que hacemos bailar—, el que es sin duda uno de los mayores placeres humanos, el de la absoluta y perfecta ociosidad, sino que también nos hemos vuelto igual de incapaces de soportarlo. Por descontado que ello en modo alguno ofrece testimonio de un progreso hacia una espiritualidad superior. Rudolf Hermann Lotze relata que un guerrero piel roja le dijo una vez a una de sus invitados blancos: «Ah, hermano, nunca conocerás la felicidad de no pensar o no hacer nada; dormir es lo más satisfactorio. Así éramos antes de nacer, así seremos después de la muerte. ¿Quién les dio a los padres el incesante deseo de estar mejor vestidos y alimentados y de dejar tesoros para sus hijos? ¿Acaso temen que el sol y la luna ya no brillen sobre sus cabezas, que el rocío de las nubes y los ríos se sequen cuando sus padres se hayan ido? Nunca se detienen, como una cascada. Cuando han desyerbado un campo, labran otro, y, como si el día no fuera suficiente, veo a algunos trabajando a la luz de la luna. Pero ¿qué tiene su vida comparada con la nuestra, para que no les valga nada? ¡Ciegos! Lo ignoran todo. Pero vivimos en el presente. Decimos que el pasado es sólo humo que se lleva el viento. Y el futuro, ¿dónde está? Disfrutemos, por tanto, del presente; mañana ya estará lejos de nosotros». Y Lotze comenta: «Éste no es el discurso de un idiota. Por el contrario, si se nos ofreciera en verso griego, admiraríamos en notas latinas la delicadeza con la que se burla del absurdo de sus vecinos blancos, muchos de los cuales, en la precipitación de sus acciones, se olvidan del propósito que los mueve a ellas». Desafortunadamente, el veneno devorador del trabajo ha entrado en nuestra sangre, como el Lernaee virus echidnae de la túnica de Nessus; y nosotros también nos descubrimos incapaces de arrancarnos la túnica, que es el trabajo, de nuestros hombros, porque al hacerlo arrancaríamos jirones de carne. Así que en adelante debemos agitarnos, enfurecernos, arder con ella irremediablemente adherida a nuestro cuerpo. Si el trabajo nos hace infelices, ya no sabemos cómo ser felices sin él. Nec tecum possum vivere, nec sine te [«No puedo vivir contigo, ni sin ti»].

Lo que acabamos de decir también se aplica, por supuesto, al trabajo en el mundo «empresarial» y al que se desarrolla a fin de construirse una «carrera» profesional, aunque ambos pueden recuperar en parte un valor espiritual al convertirse en un juego.

Pero, cuando vemos a un hombre al que la vida se le fusiona con los negocios o la carrera, o es esclavizado y dominado por ellos hasta el punto de olvidar disfrutar de una de las dos únicas formas específicamente humanas de la vida, a saber, el ejercicio de la función contemplativa —entregarse a la ociosidad o pasear mirando el mar o la montaña, dejar que el pensamiento vague por el mundo, la vida, la muerte, el sueño o la meditación; escuchar música, leer poesía, novelas, filosofía—, constatamos cuánta razón tienen los moralistas positivistas al replicar a la moral religiosa que el miedo a un infierno venidero nunca ha debilitado el fervor de la pasión presente. Un acontecimiento que sin duda tendrá lugar en unos pocos años se pierde hasta tal punto, a nuestros ojos, en una suerte de infinito temporal, que ya no somos capaces de experimentar su inevitabilidad, como si tuviéramos la certeza de que no sucederá. El condenado, cuya ejecución está prevista en el plazo de una semana, pasa sus últimos días en esta espantosa condición psíquica que describe Victor Hugo en su libro El último día de un condenado. De la igual forma, el que es conducido al lugar de la ejecución unos minutos antes de la misma, principalmente por la absoluta certeza de la aniquilación que le espera, termina por adoptar la máscara terriblemente trágica que Dostoievski ha retratado con maestría en dos de los primeros capítulos de El idiota.

Pero para nosotros, que estamos todos igualmente condenados a muerte, ya que ésta puede acaecernos sólo unas semanas o unas horas después de la de los «reos», es como si no existiera. Afirmar que los hombres, a diferencia de los animales, saben que van a morir… es erróneo. En puridad, la conciencia de su naturaleza mortal es episódica y superficial, nunca es clara ni está realmente presente. Por tanto, existe en los hombres la misma inconsciencia de la muerte que en los animales. Esto explica por qué la conciencia de la muerte, entendida como un acontecimiento próximo e ineludible, no disipa de forma confluyente, o no como debería, cualquier intento de justificación racional de la esclavitud del hombre a cuenta del trabajo, los negocios o la carrera profesional, y por qué no permite que todo el mundo repare, de un modo luminoso y definitivo, en que, a través del trabajo, el hombre está desperdiciando la mejor parte de su corta vida, en que se está alejando de una de las dos únicas metas que la dignifican, y en que usa su tiempo para lograr un propósito cuya futilidad se percibe sin

demora si se la considera a la luz de una muerte inminente.

Un análisis racional de lo que constituye la esencia misma del hombre, y por tanto su destino, nos lleva de manera inevitable a la conclusión de que su «deber» es lo contrario de lo que predica la moral actual. En efecto, parece imposible justificar «racionalmente» que, a lo largo de una vida de unos cincuenta años, una vez deducidos los años de inconsciencia de la infancia, el hombre deba consagrar al menos cuatro quintas partes de la misma a un trabajo que no le deja ni la paz ni la libertad suficientes para vivir según su espíritu —es decir, que deba privarse de la vida durante unos cuarenta años a fin de tener el tiempo y la libertad de vivir con plenitud cinco o diez, cuando, en el declive de sus facultades físicas e intelectuales, no sepa ya qué hacer y le sea del todo indiferente pasar sus últimos días en algún hospicio—, justificando con ello incluso la eficaz frase de Séneca: «Que cada día sea tan agradable para nosotros como si se tratara del primero y más feliz de nuestra vida, y le saquemos provecho».

Parecería también recomendable llegar «racionalmente» a la conclusión de que el trabajo debe realizarse con la conciencia de su escasa importancia, de que se trata de una esclavitud banal impuesta a nuestra alma, o incluso, con la idea de que se trata de un juego. Asimismo, y siempre «racionalmente», se podría concluir que el orgullo de haber seguido una carrera lineal, continua, coherente y en constante progreso se antoja de lo más miserable. «Se habló mucho en el siglo xv —escribe Henry B. Brewster, un pensador que acaricia las teclas más profundas con sencillez, en L'Ame païenne— del hombre falsamente diligente, del afanoso hipócrita que empaña hoy las miradas; es el funambulista que baila sin descanso sobre un destino de cartón pintado, el vencedor, el hombre circunspecto, práctico, hundido en un sueño más profundo que el del peor fumador de opio».

Por otro lado, será signo del hombre de excepción interrumpir, con perfecta indiferencia, ese ballet representado entre los bastidores de cartón pintado de nuestra vida práctica que es la carrera profesional, e iniciar otro, y emprender uno nuevo a cada momento, desde el principio, considerándolo y utilizándolo sólo como un medio por lo demás mezquino de ganarse la vida, con cuidado de

no dejarnos atrapar y esclavizar, y teniendo presente hasta el final el consejo que Epicteto desliza acerca de la vida en general, es decir, tomándolo como un juego que se detiene y se reanuda sin gravedad alguna, según el deseo o el gusto que tengamos por realizar o no una actividad por el solo placer de llevarla a cabo: «Cuando hayas disparado tu escopeta —así es como Taine expresa este concepto en una página luminosa— y ganado tu cena, deja a los mercenarios que batan la llanura, que se carguen y que a la vuelta se retuerzan el pescuezo. ¿Qué necesidad tienes de sobrecargar tu morral y entorpecer tu marcha? (…) Mira a tu alrededor, y ve aquí una ocupación menos animal: la contemplación. Esta ancha llanura humea y reluce bajo el generoso sol que la ilumina… (…) Ha pasado una hora, y durante esa hora, cosa extraña, no has sido un bruto; te felicito por ello: puedes casi alabarte de haber vivido»[5]. ¿Fue la carrera de Spinoza, Emerson y Walt Whitman acaso algo más?

5 Hippolyte Taine. Vida y opiniones de M. Federico Tomás Graindorge. Trad. Alfredo Opisso. Madrid: Calpe, 1923.

x

elogios antiguos

y modernos de la ociosidad

Sin embargo, sería incorrecto creer que la vida contemplativa nace de un misticismo mórbido, poco inclinado a la sociabilidad y que sería específico del mundo oriental o del mundo cristiano de la Edad Media. Por el contrario, la afirmación de la superioridad de la vida contemplativa sobre la del trabajo y los negocios domina claramente, aunque sólo sea a través del tumulto de la actividad práctica y casi como un grito de protesta contra la sensación de verse inevitablemente abrumado por ella, justo en el pensamiento del más enérgico y activo de los pueblos, el romano; Horacio, Cicerón y Séneca por un lado, y la Imitación de Cristo por otro, no predican otra cosa, aunque lo hagan de formas diferentes.

No es sólo, aunque sobre todo, en el Evangelio donde se nos ordena no preocuparnos por lo que comeremos o beberemos o por lo que llevaremos a guisa de vestimenta, sino ser como los pájaros que ni siembran ni cosechan, y no recogen nada en los graneros, o como los lirios del campo, que no trabajan ni hilan; no es sólo san Francisco quien nos exhorta a no tomar los productos de la industria humana, sino sólo el fruto de la divina providencia, como el pan mendigado, y quien recomienda no tener «cuidado ni solicitud de nada de comer ni de beber, ni de cosas necesarias para el cuerpo», confiando para todo ello en Dios; no es sólo la Imitación de Cristo la que nos advierte de que vanitas igitur est divitias perituras quaerere et in illis sperare[6]. Los entendamos como los entendamos, estos preceptos aparecen como una condena manifiesta del trabajo y más precisamente de su sistema, impredecible, complejo, intrincado, que repercute en el porvenir aprisionando en sus redes y en sus exigencias el presente y el futuro, y al que la civilización actual nos constriñe. Por lo tanto,

parecen condenar nuestra ética del trabajo y la virtud de previsión y ahorro a que ésta induce. Estos preceptos no son específicos de los libros sagrados y las vidas de santos. La conciencia de la muerte que evocamos anteriormente debería bastar para descartar cualquier intento de justificar, con el concurso de la razón, la pretendida ética del trabajo.

Es este mismo pensamiento el que nunca deja de atormentar la mente de Horacio (Eheu! Fugaces, Postume, Postume, labuntur anni![7]. Iam, te premet nox, fabulaeque manes, et domus exilis Plutonia[8]. Omne capax movent urna nomen[9]. Omnem crede diem tibi diluxuisse supremam[10]), un pensamiento que le permite elevarse hasta alcanzar esa visión leopardiana y universal de la muerte, y que expresa en estos versos:

Sed omnes una manet nox

Et calcando semel via leti.

Dant alios Furiae torvo spectacula Marti,

Exitio est avidum mare nautis:

Mixta senum et juvenum densentur funera. Nullum

Saeva caput Proserpina fugit[11];

Este pensamiento lleva a Horacio, sobre todo, a la vanidad de la agotadora búsqueda de los bienes materiales, a la negación de la moralidad del trabajo que abunda en las sociedades animadas por la búsqueda del lucro, a la condena (similar a la formulada por el monje cristiano) por la absorción laboral, que nos arranca de nosotros mismos y obliga a la mente humana a encerrarse en una serie de tareas que no responden a la vocación de su verdadera esencia, que nació para otra cosa, para entregarse a la paz, la ociosidad y la contemplación, nec cithara carentem [«ni carente de cítara»], para dejarse encender por el spiritum Graiae tenuem Camoenae [«la tenue inspiración de la griega Camena»], para ser

guiado por la veterum libris [«la lectura de los autores antiguos»] y las serias conversaciones sobre el quod magis ad nos [«lo que más nos interesa»], precisamente como preconiza la Imitación de Cristo: «Sufrir con amor la pobreza estrecha». Este pensamiento incita al espíritu humano a condenar la ansiedad que genera el trabajo, que empuja a navegar e ir a países lejanos; a condenar el deseo de reemplazar la angusta paupieries [«pobreza estrecha»] («el tesoro tan noble de la santísima pobreza», por usar la expresión de san Francisco) por los divitiae operosiores [«los bienes voluminosos»]; a afirmar la superioridad de la aurea mediocritas [«el dorado término medio»] sobre la opulencia, en los términos que propone la Imitación: «La felicidad del hombre no consiste en la abundancia de bienes temporales. La mediocridad le basta». Le empuja asimismo (exactamente como pregunta la Imitación: «¿De qué serviría todo esto si tuvieras que morir en este momento?») a reconocer que entre la condición del rico o del noble y la del pobre o plebeyo no hay diferencia alguna, porque todos deben morir:

Divesne, prisco natus ab Inacho

Nil interest, an pauper et infima

De gente sub divo moreris,

Victima nil miserantis Orci[12].

Igualmente, le lleva a negar cualquier valor espiritual incluso en relación al trabajo de carácter político y social y a los honores y triunfos que le siguen:

Cum bene notus

Porticus Agrippae et via te conspexerit Appi

Ire tamen restat, Numa quo devenit et Ancus[13].

Le lleva también a hacer suya la voz poderosa y solemne de la grandiosa invocación al otium que surge del coro de marineros y soldados, es decir, todos aquellos que están agotados por el trabajo, atrapados en sus redes fatales, y que aspiran a liberarse de él. Finalmente, le lleva a distinguir claramente entre elevación espiritual y trabajo.

Virtutem verba putas ut

Lucum ligna: cave ne portus occupet alter,

Ne Cibryatica, ne Bithina negotia perdes[14].

¿Y qué dijo Cicerón antes que Horacio y Séneca después de él? Las Epístolas morales a Lucilio, esas reiteradas, incluso incesantes exhortaciones que un ministro dirigía a un alto funcionario para alentarlo a retirarse de los negocios, no son más que la ampliación del aforismo de la Imitación: «Mucho aprovecharás, si te mantienes libre de todo cuidado temporal». Y qué entusiasmo, lleno de vigor y sinceridad, recorre las obras de quien fue el representante más espléndido de la cultura pagana y de la actividad proteica de los romanos, a un mismo tiempo estadista, hombre de negocios, hombre de derecho y hombre de letras: Cicerón. Afirma la superioridad de la vida contemplativa y reconoce la contemplación como la única actividad del hombre que se ajusta a su naturaleza, condenando así, por indigno, el esfuerzo que consiste en huir de la pobreza, es decir, el trabajo: «Cada día la naturaleza nos enseña lo poco que necesita, y lo pequeño y vil, para satisfacer sus necesidades (…). En efecto, ¿qué es más dulce que un tiempo libre dedicado a los estudios? Me refiero a aquellos estudios que nos hacen conocer el universo, la naturaleza, el cielo, la tierra, los mares (…). Todos los que posteriormente se dedicaron a los estudios contemplativos han sido reputados y llamados sabios, y este nombre se ha quedado con ellos (…). Y en cuanto a los juegos, la fiesta más noble es asistir a ellos sin ánimo de lucro, igualmente,

en la vida, el estudio y el conocimiento de las cosas son preferibles a todo lo demás (…). El hombre está allí para contemplar el cielo y para honrar a los dioses (…). El hombre nace para contemplar el cielo y el mundo y adaptarse a él»[15].

La idea de que el trabajo repugna intrínsecamente a la naturaleza humana y de que sólo la ociosidad contemplativa resulta de provecho no es, por tanto, un concepto que sea fruto malsano de la inercia y la suavidad orientales o de la apatía mística del monaquismo medieval. Por el contrario, vemos cómo un pueblo de una actividad práctica prodigiosa como el pueblo romano expresa esta idea con vigor, y con una energía tanto más viva por cuanto que su industria era intensa, lo que tal vez fue el motivo de que intentara contrarrestar con ahínco los efectos negativos que el trabajo ejercía sobre el espíritu. Parecería, en efecto, que la posición expresada al respecto por los más grandes pensadores y poetas latinos fuese una prueba de que el pueblo romano fue paulatinamente tomando conciencia de las consecuencias de una vida de laboriosidad inadecuada para las necesidades de la espiritualidad humana, que, para no ser asfixiada y negada, requeriría irrefutablemente del otium, ese freie Müsse [«este ocio libre»] que Schopenhauer, por su parte (en perfecto acuerdo con el pensamiento de los antiguos, Aristóteles y Sócrates a la cabeza), consideró como lo único digno del hombre, lo único capaz de hacerlo relativamente feliz.

Asimismo, hoy en día, Poincaré, un estudioso poco inclinado al pensamiento vaporoso y la ociosidad mística, ha expresado reiteradamente esta idea en La valeur de la science: «Si queremos liberar al hombre de las preocupaciones materiales, es para que pueda emplear su libertad económica en estudiar y contemplar la verdad (…). Yo, si admiro las conquistas de la industria, es sobre todo porque, al liberarnos de las preocupaciones materiales, algún día nos darán a todos el tiempo para contemplar la naturaleza». A pesar del error —al que volveremos— que consiste en creer que el trabajo puede servir para liberarse del trabajo, vemos que este estudioso moderno también defiende el principio de superioridad de la vida contemplativa sobre el del trabajo, que encuentra su justificación en la creencia (asimismo errónea) de que simplemente podría convertirse en un medio para alcanzar esa vida.

Por otro lado, tanto Gorki («La vida es trabajar. ¿Por qué trabajar? Para tener algo de comer. ¿Y para qué alimentarnos? Para trabajar. Es un círculo vicioso») como Séneca («Entonces ¿qué?, ¿no vas a aplicar con preferencia tu cuidado en demostrar que todos se afanan, con gran pérdida de tiempo, por lo superfluo, y que muchos han pasado la vida buscando por doquier los medios de vivir?»[16]) subrayan el carácter irracional inherente a este pensamiento que afirma que el destino y la finalidad de la existencia humana residen en el trabajo, precisamente porque nos ofrece los medios para vivir.

6 «Vanidad es buscar riquezas perecederas y esperar en ellas». Tomás de Kempis. Imitación de Cristo. Trad. Juan Eusebio Nieremberg. Madrid: Imprenta de la Calle de la Greda, 1818.

7 «¡Ay! ¡Cuán fugaces, Póstumo, Póstumo, pasan los años!». Horacio. Odas. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2007.

8 «Pronto te cubrirán la noche, los manes fabulosos y la casa de Plutón». Ibid.

9 «Todos son capaces de moverse en nombre de la urna». Ibid.

10 «Piensa que cada día te ha amanecido como el último». Horacio. Epístolas. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008.

11 «Una misma noche nos espera a todos, y todos hemos de pisar una vez el camino de la muerte. Las Furias sacrifican la juventud en holocausto del ceñudo Marte, y en las entrañas ávidas del mar hallan su tumba los navegantes; mezclados se aglomeran los cortejos fúnebres de mozos y ancianos, y ni una cabeza escapa a la cruel Prosérpina». Horacio. Odas. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2007.

12 «Lo mismo da que seas rico y del viejo Ínaco desciendas, o que, pobre y de la más humilde casta, a la intemperie vivas; pues eres víctima del Orco, que jamás se apiada». Ibid.

13 «… por muy famoso que el Pórtico de Agripa, la Vía de Apio te hayan visto, te queda ir adonde bajaron Numa y Anco». Horacio. Epístolas. Trad. José Luis Moralejo. Madrid: Gredos, 2008.

14 «Crees que la virtud es una palabra, el bosque leña: cuida que otro no ocupe los puertos, no perder negocios en Cíbira y Bitinia». Ibid.

15 Dies deficiant si velim paupertatis causam defendere (…) Quid est enim dulcius otio litterato? iis dico litteris, quibus infinitatem rerum atque naturae et in hoc ipso mundo coelum, terras, maria cognoscimus (…) Qui in rerum contemplatione studia ponebant, sapientes et habebantur et nominabantur (…) In vita longe omnibus

studiis contemplationem rerum cognitionemque praestare (…) Hominemque ipsum quasi contemplatorem coeli ac deorum cultorem (…) Ipse autem homo ortus est ad mundum contemplandum et cogitandum. Cicerón. Disputaciones tusculanas. Trad. Alberto Medina Gonzalez. Madrid: Gredos, 2005.

16 Quid ergo? non eo potius curam transferes, ut ostendas omnibus, magno temporis impendio quaeri supervacua; et multos transisse vitam, dum vitae instrumenta conquirunt? Séneca. Epístolas morales a Lucilio. Trad. Ismael Roca Meliá. Madrid: Gredos, 1986.

xi

el trabajo necesario e imposible

Disponemos ya ante nosotros de todos los elementos que arrojarán luz sobre la radical y eterna irresolubilidad del problema del trabajo.

En la medida en que es esclavitud, el trabajo es contrario a la esencia espiritual del hombre, que exige total libertad de juego y contemplación. Al mismo tiempo, es condición sine qua non de la vida y, por tanto, de la vida espiritual. Para disfrutar plena y libremente de ella se nos debe dar todo sin trabajar, porque si el trabajo, es decir nuestra vida, nos permite obtener los medios para acceder a la vida espiritual, no nos quedará tiempo para dedicarnos a ella. Como tenemos que trabajar para poder tener algo, la vida real, la vida propia del espíritu humano, seguirá estando prohibida para nosotros. Podemos observar esta antítesis entre trabajo y desarrollo espiritual incluso en el ámbito intelectual. Si consideramos que, en este campo, el trabajo consiste en la escritura, generalmente de un proyecto de larga duración, y que el desarrollo espiritual y cultural se nutre de la lectura, libre y variada, existe entre estos dos elementos un contraste y una exclusión que todo erudito conoce bien: o lee y no escribe, o escribe y no lee. O pensamos en nuestra propia cultura y en el enriquecimiento de la mente, y sólo leemos sin producir nada; o se trabaja, se escribe y se produce marcando el paso y ensayando posiciones ya alcanzadas por otros, en las que únicamente se insiste sin avanzar, y que sólo se superan a fuerza de leer, de estar en contacto con pensamientos siempre nuevos que estimulan los nuestros. No podemos repetir y plasmar en el papel pensamientos que nosotros mismos ya hemos formulado, cuya transmisión tal vez sea útil, tal vez halague nuestra vanidad, pero nos privará del tiempo que podríamos dedicar a un estudio en profundidad o de mayor alcance. El trabajo es, por tanto, necesario e imposible. Ésta es la alternativa infatigable que se

interpone en el camino de cualquier solución al problema.

Quien no trabaja no come. Tal es el imperativo demagógico que pretende resolver la cuestión, simplemente relacionando el derecho a comer con la obligación de trabajar. En realidad, se plantea la cuestión de la relación entre el derecho a comer y el derecho a no trabajar (aquí, sin embargo, es lícito utilizar la concepción vacía y abstracta de «derecho»). Mientras que la naturaleza física del hombre exige que se alimente a sí mismo, su naturaleza espiritual le ordena, acaso incluso más enfáticamente, que no trabaje para poder jugar y disfrutar de la contemplación. Más bien deberíamos hablar de un derecho al no trabajo que de un «derecho al trabajo». Existe (para seguir usando ese lenguaje abstracto) un derecho natural a no trabajar paralelo e idéntico al derecho natural a comer, dado que nuestro organismo físico-psíquico es tan reacio a trabajar como a sufrir y a padecer hambre.

Esto es tanto más cierto por cuanto que el hombre reacciona al trabajo y, por tanto, lo condena, a través de una enfermedad, o al menos de un malestar, que a menudo es profundo y permanente. El trabajo intelectual en sí mismo es una fuente de sufrimiento, incluso si se hace con pasión (o se transforma en trabajo lúdico). Cualquier trabajador intelectual se da cuenta, cuando llega a cierta edad, de que se siente perfectamente bien sólo durante el mes o los dos meses durante los cuales es libre de vivir en total ociosidad. Todo trabajador intelectual ha sentido que, viviendo en la ciudad, durante su tiempo de trabajo, sus ideas se vuelven mucho más importantes para él; lo dominan, lo subyugan, lo oprimen, lo esclavizan; lo único que importa es estar a su servicio para expresarlas y desarrollarlas. En cambio, cuando está de vacaciones, en el campo o en la montaña, es él mismo, su propia persona, quien se aprovecha de sus ideas. Éstas se desvanecen en el fondo del valle o se pierden en la niebla de la ladera, y ya no comprende cómo pudo haber basado su vida en abstracciones tan intangibles e insignificantes en lugar de enfocarse en él mismo y en la naturaleza. En resumen, incluso el trabajo intelectual resulta ser una excitación artificial y antinatural de nuestro sistema nervioso, que expiamos con enfermedades casi idénticas a las que padece el borracho o el libertino.

La intelectualidad es, de hecho, similar a la sensualidad: un aguijón que no deja de estimular y espolear y que, por tanto, agota y causa sufrimiento; un placer que siempre se presenta como tal, aunque cansa y deprime, y que persiste en seducir y excitar incluso cuando se vuelve dañino. En consecuencia, abandonarse sin restricciones a la pasión por el trabajo-juego intelectual resulta mortífero no sólo a nivel físico, sino también espiritual, como entregarse a cualquier otra pasión. El juego del pensamiento puede acabar ejerciendo una tiranía terrible y fatal sobre la mente, como el juego de la ruleta. Quien se deja encadenar por completo al carro del pensamiento —ese triunfo tan cruel e implacable de los antiguos romanos— es arrastrado a su paso como un esclavo; quien lleva las cadenas del pensamiento clavadas en su cuello está condenado a ir por la vida como un ser extraviado en sus sueños o como un sonámbulo, y termina rindiéndose o perdiendo la vida.

La imposibilidad racional del trabajo se comprueba, además, con la simple observación de que una vida humana digna de ese nombre, tanto desde el punto de vista higiénico como del espiritual, no tiene tiempo ni lugar para desarrollarse. Lógicamente, la forma en que un hombre utilizará sus horas en un día promedio debe calcularse de la siguiente manera: primero, determine el tiempo dedicado a las exigencias de una vida en verdad humana, luego asigne el que queda en el ámbito del trabajo; se trata de un cálculo que no podría llevarse a cabo en orden inverso, bajo el constreñimiento de una necesidad imperiosa. Pero el hombre, para ser verdaderamente tal, ¿no debe vivir acaso de acuerdo con las prescripciones del cuidado personal y con lo que requiere la cultura y el desarrollo de su mente? A partir de ahí, el recuento es rápido. Todas las actividades relacionadas a continuación encuentran la demostración de su necesidad en los preceptos que cualquier libro de vida saludable y moral establece:

Sueño (incluido el tiempo de desvestirse y conciliar el sueño): 8,5 horas.

Baño matutino (incluye baño, masaje, gimnasia, desayuno y breve descanso): 2,5 horas

Dos comidas principales (de 3 horas cada una, y en las que se incardina un lapso de tiempo sucesivo durante el que no debemos

hacer nada): 6 horas.

Movimiento diario al aire libre: 2 horas.

Tiempo para dedicar a la lectura de libros y periódicos, cultura en general, conversaciones y relaciones personales, política, prácticas religiosas, etcétera: 3,5 horas.

Total: 22,5 horas.

Nuestro hábito de proceder al revés y de destinar a las exigencias de una vida saludable y espiritual sólo el tiempo que queda después de haber satisfecho primero las exigencias del trabajo se ha vuelto imparable. Ahora somos incapaces de vislumbrar una ordenación racional de la existencia, de calcular el tiempo necesario para disfrutar de una vida verdaderamente humana sin tener en cuenta la triste e irracional necesidad de trabajar. (¿Será que el factor aleatorio y extrínseco de la pobreza o la miseria, que nos obliga a trabajar cada vez más y más arduamente, influye en la modificación de los cánones racionales de vida saludable y en los preceptos sobre el desarrollo espiritual?). Este hábito y esta incapacidad están tan arraigados en nuestro interior que es muy probable que a la mayoría de lectores una distribución horaria semejante le parezca inflada a conveniencia en pro de mis argumentos. En realidad, está bastante por debajo de la verdad. Corresponde de hecho a lo que la ciencia del cuidado personal había establecido en relación con unas condiciones culturales que aún no presentaban los sedimentos letales para la salud que caracterizan la situación actual. Incluso en este campo, el aparente progreso formal y superficial ha sido sucedido por una gran regresión.

El escenario es cada vez más insalubre y viene determinado por el desarrollo de la civilización. Para restaurar una vida saludable y restablecer el equilibrio perdido en la medida de lo posible, es necesario que le asignemos una parte de nuestro tiempo mucho mayor de lo que se necesitaba en otras épocas y en una etapa menos compleja de la civilización. Así, por ejemplo, cuando el viejo Christoph Wilhelm Hufeland, en su Macrobiótica, prescribía a principios del siglo xix —y no se ha escrito nada mejor desde entonces en materia de hábitos de salud— no dejar pasar un día sin salir de la ciudad para respirar una hora o dos de aire puro, no

podía imaginar la desazón que sentiríamos al leerlo hoy en día, como si estuviéramos asistiendo al recuerdo de un pasado idílico. En la actualidad, dado el tamaño de las ciudades, tenemos que hacer un verdadero viaje para salir fuera de ellas. Además, no es descabellado que la periferia esté hoy más contaminada con miasmas que el centro mismo de la ciudad debido a la proliferación de las fábricas y a la afluencia del tráfico. Y aun sí, si se quieren observar las recomendaciones de Hufeland, para salir de la ciudad y poder disfrutar del aire puro ahora es necesario un día entero, a fin de llegar a los cerros o montañas más cercanas, mientras que en los días en que esas recomendaciones fueron escritas bastaba un cuarto de hora de caminata.

El cálculo adoptado es, por tanto, poco exagerado, quizá incluso insuficiente si consideramos una ordenación de la existencia basada en lo que requiere una vida armoniosa, plena y racional, no distorsionada por las exigencias del trabajo, que le son ajenas. Sobre esta base, quedaría por tanto sólo una hora y media diaria para dedicarse al trabajo, con exclusión de un día entero a la semana de total libertad y un mes de vacaciones anuales en el campo; y esto, en el caso de una persona en perfecto estado de salud, que no necesitara medidas especiales de cuidado propio. Si queremos una prueba que valide esta distribución horaria, basta con señalar que todas las personas adineradas y sensatas organizan su tiempo de esta forma. Esto significa que tal ordenación corresponde a lo que el ser humano adopta cuando no está constreñido, cuando es libre y puede, en completa autonomía, atender a lo que la razón y la ciencia designan como requisitos básicos de la vida. Cuando es, en otras palabras, verdaderamente humano. Esta distribución es necesariamente universal, y vale para toda persona que, con toda racionalidad, tenga el derecho e incluso el deber de vivir así. Por lo tanto, la vida y el trabajo humano adecuado son incompatibles.

No podemos dividir nuestro tiempo entre los dos. La hora y media que quedaría para el trabajo es siempre una hora y media de coacción, heteronomía y esclavitud, y por tanto ni justificable ni aceptable racionalmente. El problema para satisfacer cualquier intuición poco sofisticada radica justamente en la pregunta que Marcial nos formula: ¿Quieres verae vacare vitae, disponer de una vida de verdad? Entonces no sería necesario:

Gestatio, fabulae, libelli,

Campus, porticus, umbra, virgo, thermae,

Haec essent loca semper, hi labores[17].

Dejando aparte este juego, todo lo demás es una violación de nuestra individualidad, de nuestra personalidad, de nuestra libertad, y esta violación, aunque sólo dure una hora y media, no se puede tolerar racionalmente. Pero esta hora y media que sólo quedaría disponible para trabajar resulta insuficiente para proporcionar la cantidad de producción necesaria de una construcción social compleja y evolucionada como la nuestra, que para continuar necesitaría las fuerzas productivas de todos los hombres que la componen. La vida civil y humana, la que se ha descrito anteriormente y que, como es obvio, sólo puede florecer explotando los resultados de ese trabajo alienante y mucho más largo que es el único fundamento posible de una edificación social desarrollada, resulta impracticable, en fin, en el marco de un mundo igualitario. Impracticable porque, en buena lógica, a duras penas podría extenderse esta vida al hombre en su sentido universal, esto es, no sólo a unos sino también a otros con los mismos derechos. Así, una vez más, aparece ante nuestros ojos la sombra de la esclavitud, cuya implacable y cruel necesidad sacarán a la luz las consideraciones posteriores.

17 «... sino el paseo, los cuentos, los libros, el campo, el pórtico, la sombra, la virgen, las termas; éstos serían siempre los lugares, éstos los trabajos». Marcial. Epigramas. Trad. Juan Fernández Valverde y Antonio Ramírez de Verger. Madrid: Gredos, 1997.

xii

los valores espirituales del trabajo

disminuyen con el desarrollo de sus formas

Es cierto que gran parte de lo que llamamos trabajo es o puede convertirse en juego, trabajo-juego, actividad que ejecutamos sin ningún propósito ulterior y por la que aquel recuperaría su valor espiritual. Ahí encontramos no sólo la obra del artista, el científico, el filósofo, cuando trabajan por vocación y con pasión, sino también, como hemos visto, la actividad que despliega el hombre de negocios o el que desarrolla una carrera profesional. Lo mismo ocurre con el trabajo manual: un carpintero o un cerrajero pueden experimentar una sensación de logro y una verdadera alegría espiritual al construir una silla o una cerradura por el mero hecho de haber fabricado un objeto hermoso, al margen de los cálculos y las reflexiones ajenas al corazón de la propia actividad, incluida la ganancia que de ella se derive. Pero incluso este hecho de carácter indiscutible no permite solucionar la cuestión.

En primer lugar, porque, para que el trabajo aparezca como trabajo-juego, actividad que en sí misma es suficiente y proporciona satisfacción y alegría espiritual, es preciso que queramos hacerlo. Todo el mundo está de acuerdo en que el trabajo intelectual carecerá de éxito si carece de entusiasmo, es decir, del ímpetu espontáneo y de la necesidad interior de llevarlo a cabo. «Mi opinión», dijo Goethe, «es que no se debe forzar nada, y que las horas y los días estériles se deben pasar jugando o durmiendo, en lugar de querer hacer algo que luego nos deje insatisfechos». Pero esto también se aplica al trabajo manual, en cuyo ámbito existe igualmente la posibilidad (casi podríamos decir el derecho) de no querer hacerlo, que implica por su parte la imposibilidad de ejecutarlo de modo satisfactorio en un momento concreto. Así pues, sólo debemos ejecutar el trabajo por el que sentimos cierta

inclinación, interés o pasión, y únicamente ése. Y, aún es más, ejecutarlo sólo cuando se sienta la necesidad. La motivación principal del buen hacer, que consiste en ese gusto y en ese interés por la actividad que desarrollamos, colisiona por tanto con la exigencia de un trabajo constante, continuo y disciplinado, tal y como lo exigen los fines últimos de la producción, donde la justificación espiritual que buscábamos en su potencial lúdico, o en la pasión que nos suscitaría, queda al fin anulada bajo la premisa de que el trabajo pueda siempre cumplirse sin grandes imprevistos. Así ocurre en el caso de un poeta cuando siente el deseo, la pulsión de escribir, y actúa según su capricho, algo que el sistema de trabajo indispensable para sustentar nuestra edificación social no permitiría en ningún caso, exigiendo por el contrario un trabajo provisto en tiempos específicos y cargas prestablecidas, se esté de acuerdo o no.

En segundo lugar, porque la posibilidad de ejercer un trabajo como el descrito líneas más arriba dio en extinguirse justo en el momento en que se formó esta compleja edificación social que, sin embargo, sigue siendo la única capaz de brindarnos las comodidades físicas y espirituales necesarias para alcanzar un nivel de vida verdaderamente humano. Nos enfrentamos con ello a una contradicción: esta edificación ramificada, compleja y vinculada resulta esencial para nuestro desarrollo cívico, pero, al mismo tiempo, requiere de una forma de trabajo que, al negar la espiritualidad, se opone diametralmente al mismo aniquilando su cualidad contingente.

Leopardi piensa que la sociedad «estrecha» (compleja, encadenada, concebida por una civilización avanzada como la nuestra) deteriora considerablemente las condiciones espirituales del ser humano y contradice el propósito mismo de la sociedad: el bien común. Sólo una sociedad «muy reducida y muy abierta» sería pues compatible con dicho propósito. Esta idea concuerda con la de Simmel, según la cual «las cualidades y formas de actuar con las que el individuo, en conjunción con otros, logra crear una masa social se nos presentan como desprovistas del menor valor», y encuentra su confirmación concreta en la cuestión del trabajo.

La vida en las grandes ciudades ya es una prueba del debilitamiento espiritual que genera la sociedad. Fijémonos en las pequeñas

comunidades, en los pueblos, en las aldeas donde todos se conocen y donde en consecuencia se establecen un control y una opinión moral ante la que cada cual sabe que debe responder, pues su conducta queda fácilmente expuesta; donde existen relaciones de ayuda mutua entre familias afines y donde el interés —casi el deber — por las necesidades de los otros resulta natural. Estas pequeñas comunidades son las únicas que pueden ofrecer todavía una vida relativamente moral. Todo lo contrario que en las grandes ciudades, donde todos pueden llevar una existencia anónima, tener una vida clandestina distinta a la que exhiben y deslizarse como completos extraños entre la población. A los ojos del hombre de los «buenos tiempos», del hombre que vivía en las aldeas bíblicas, del «patriarca», la gran ciudad aparecería ahora como la mayor monstruosidad de los tiempos modernos. Tener que vivir en ciudades ciclópeas y superpobladas, abarrotadas de gente de la que no sabemos nada. Dejar de encontrarnos en la calle no sólo con personas habituales, miembros de una familia cuyo nombre e historia conocemos desde nuestra más tierna infancia y con los que, por tanto, establecemos una relación de familiaridad y confianza. Con su poderosa y aguda intuición, esto fue precisamente lo que sorprendió a Leopardi cuando, por primera vez, dejó Recanati en dirección a Roma. «En una gran ciudad el hombre vive privado de la más mínima relación con lo que le rodea, porque la esfera es tan vasta que el individuo no puede llenarla, no puede sentirla a su alrededor y, por lo tanto, pierde todo punto de contacto con ella. En estos lugares, la capacidad sensorial del hombre se limita a la vista. Es la única sensación que tiene el individuo, una sensación que no se refleja de ninguna manera en su interior».

En nuestra sociedad (aparte del urbanismo, que es precisamente su elemento esencial), nada puede ya dar la impresión de que es posible constituir un marco moral sólido y permanente. Nos encontramos en las antípodas de la moralidad y el desarrollo social, lo cual se nos confirma por mil observaciones. Incluso los moralistas, que limitan estrictamente la ética a una actividad interior, que la consideran exclusivamente como una disposición o un acto de la voluntad interior, están de acuerdo en que, sin embargo, puede ser favorecida y alentada por factores externos. Para el propio Kant, el mecanismo de la naturaleza puede producir disposiciones sociales y morales en el hombre capaces de generar

un respeto inmediato por las exigencias éticas. Si, por ejemplo, se prescribe que un individuo actúe en su propio interés comercial, el hábito así adquirido y fomentado bajo la presión de ese interés facilitará la formación de una disposición espontánea y desinteresada a favor de tal conducta. En convergencia con el motivo ético puro, cuya formación o desarrollo podría promover, tal acción sólo fue posible en las pequeñas comunidades de antaño. El principio comercial de que es necesario ser honesto para retener clientes se aplica sólo en la economía restringida del pueblo, donde todos se conocen, donde el comerciante es conocido por cada uno de sus conciudadanos y donde su conducta puede ser de inmediato difundida por todos. Los inmensos almacenes de las grandes ciudades actuales, sin embargo, pueden engañar sin ningún daño económico. Se silencian las noticias de los engañados y nada cuenta frente a los grandes medios publicitarios y la amplitud considerable y siempre variada del público, que garantizan el flujo de la grandiosa ciudad con una clientela constantemente renovada. Por tanto, el desarrollo social no permite en modo alguno que el «mecanismo natural» del interés sea la causa de las disposiciones morales.

Sin embargo, decíamos, el mismo hecho, el mismo paralelismo entre un retroceso esencial y espiritual, y un aparente avance en la exterioridad, en la forma, en la complejidad extrínseca, puede esgrimirse como ejemplo en el caso del trabajo.

La posibilidad de ejercer un trabajo que albergara algún valor espiritual y que representase una actividad que desplegáramos por la mera complacencia de hacerlo existía sólo en la industria artesanal. El artesano podía encontrar en el trabajo, que sentía como propio, individual, personal, la satisfacción que se deriva de una actividad ejercida por el puro deseo de ejercerla. Podía experimentar un sentimiento de realización y alegría espiritual al concluir un objeto hecho por él, fruto y síntesis de sus talentos. Pero todo eso ha desaparecido irremediablemente con el trabajo seriado de las fábricas, que acabó con la artesanía. Sin embargo, sin este trabajo fabril, como se ha visto, nuestra construcción social y nuestra civilización no podrían resistir.

Las profundas observaciones de Lotze sobre el efecto nocivo de «las

nuevas formas de trabajo en el desarrollo espiritual» y la consolidación de lo que tanto temía la Antigüedad, a saber, «la reducción del horizonte debido a ocupaciones contrarias a la espiritualidad floreciente», cunden aquí con más fuerza que en ningún otro ámbito. Nos encontramos de plano ante el caso de un trabajo geistlose [«desprovisto de espíritu»], que se concibe sólo como medio de un goce que le es consecutivo, un trabajo que no requiere ni participación ni apego por sí mismo. Por el contrario, «nos apresuramos —dice Lotze— a deshacernos de él para cosechar sus frutos». Y nada viene a remediar esta ausencia de espiritualidad en el trabajo: no hay ninguna medida o facilitación que consienta emplear las horas de ocio para fines espirituales. Aquí, continúa Lotze, «no es el trabajo lo que se busca sino su producto; uno se asegura de soportar durante un número determinado de años el yugo repulsivo de este esfuerzo por el que no se siente ningún interés espiritual, para luego, perfectamente atrincherado contra él, consumir el resto de su vida en el goce ocioso». Sin embargo, para tener un valor espiritual, la obra debe por el contrario ser atractiva en sí misma, como la del artista, el científico o el filósofo, que teme y sufre por no poder continuar con ella de por vida. Con el trabajo fabril que la civilización moderna requiere, esa posibilidad desaparece. Las huelgas incesantes y cada vez más numerosas demuestran sobre todo que el trabajador moderno siente con fuerza una ausencia absoluta de espiritualidad en su trabajo, y lo odia justamente por esa misma razón, que es inevitable y legítima, dada su naturaleza. Si uno abandona un trabajo por unas monedas más o menos, no es sino prueba de que lo aborrece y sólo lo ejerce por dinero. ¿Qué pintor o poeta iría a la huelga o dejaría de trabajar porque no se le pagase bien, si es que se le pagara? O dicho de otra forma (si queremos probar infaliblemente lo que distingue el trabajo espiritual o trabajo-juego del trabajo contrario al espíritu o trabajo-esclavitud): si de la noche a la mañana el artista se convirtiera en millonario, seguiría trabajando porque su obra para él es un juego. ¿Volvería el operario textil o metalúrgico a la fábrica en una situación semejante?

En concreto, la forma de trabajo actual aboga en favor de la proposición de Schopenhauer (y la confirma aún más profundamente que los argumentos que él mismo adopta): «Pobreza y esclavitud son, por tanto, sólo dos formas, casi se podría decir que

dos nombres, de una misma cosa cuya esencia es que las fuerzas de un hombre no se utilizan en mayor medida para sí mismo sino para otros». Característicamente, la forma actual de trabajo, mucho más decisiva que en el caso de la artesanía, resalta la identificación entre trabajo y esclavitud. A ti —hagamos reflexionar a quienes aún lo dudan— te parece bastante natural, e incluso lo único humano, poder levantarte cuando quieras o dormir lo que te exija tu sueño o tu cansancio, sin importar si es una hora antes o después, y disponer de tu mañana eligiendo entre escuchar música, dar un paseo o trabajar, por ejemplo, como escritor, descansado, alegre; un trabajo de hecho que te encanta hacer. Y consideras normal mirar con interés a los excavadores, a las lavanderas, a los operarios de los altos hornos como ejecutores de un trabajo curioso, de otra raza, que nunca te corresponderá hacer. Pero la vida que llevas parece normal y humana para todos. Nadie quiere el trabajo (propiamente dicho), todos lo sufrimos, cada uno lo vive como una coacción y una esclavitud, y por tanto lo juzga, en el plano espiritual, como algo ignominioso y condenable en sí mismo, sean cuales sean las horas que le dediquemos. Fijemos nuestro pensamiento en el trabajo, de una duración determinada, de los operarios de una gran fábrica. Comparemos su trabajo con el nuestro, ya seamos artistas, eruditos o filósofos. ¿Cómo no tener inmediatamente la impresión de que los primeros son esclavos encadenados, casi como los esclavos de galeras de antaño? Y además, el argumento es sencillo. ¿Les gusta su trabajo? No. Porque lo hacen bajo la influencia de una restricción, porque son esclavos. Para estar espiritualmente salvado, el trabajo debe ser placentero. Pero el trabajo que ha hecho necesario la sociedad actual no puede agradar. En otras palabras: el trabajo propiamente dicho no puede existir racionalmente y no debe haber nada más que juego. Sin embargo, no puede dejar de existir, y su irracionalidad se impone como un hecho brutal pero inevitable.

Una nueva prueba adicional de la reclusión del espíritu motivada por la sociedad intensa y encadenada, la sociedad «estrecha», como diría Leopardi, la encontramos precisamente en las consecuencias morales del paso de la artesanía al trabajo colectivo en la fábrica, condición necesaria y clave de esta intensificación y extensión de la vida social. Basta para ello fijar la vista en el comportamiento intelectual y moral de algunos de los últimos defensores de la

artesanía antigua: comparemos al carpintero o al cerrajero que tiene su propio taller independiente, en el que realiza un trabajo que considera personal y propio y donde experimenta la sensación de estar solo con su capacidad individual para crear o modificar objetos, con el porte intelectual y moral del trabajador que se afana junto a otros en la fábrica, tanto más si se trata de un trabajo organizado. No podremos sino constatar en qué grado el primero, por gusto y orgullo hacia su oficio, por sencillez, por independencia de juicio, es en principio superior al segundo, recalcitrante e ignorante, tosco y mecanizado, privado de toda independencia de pensamiento y ciegamente propenso a mezclarse con la «masa» en cada uno de sus movimientos, incapaz de cualquier crítica, falto de control sobre las ideas de las que se deja imbuir y, además, tan arrogante que se imagina a sí mismo como el epítome de la sociedad civil, hasta el punto de presumir de sus capacidades y de reivindicar para sí el derecho de gobernarlas. En definitiva, en la cuestión del trabajo nos encontramos con un aspecto sintomático de ese declive real (del que otro aspecto sería el problema de los hábitos de vida anteriormente citado) en el que, bajo la apariencia de un falaz y autoproclamado progreso, la humanidad avanza.

xiii

la vanidad de las revoluciones

Pero en este punto nos encontramos ante una de las ilusiones más grandes que periódicamente perturban la mente humana: aquella que asegura que, cambiando el orden social, por ejemplo sustituyendo el orden burgués por el sistema socialista o comunista, las cosas cambiarán radicalmente y se garantizarán el valor espiritual y la justificación racional del trabajo.

Implícitamente, esta ilusión ya está refutada por consideraciones anteriores. Sin embargo, vale la pena insistir en ello.

Incluso más que en el terreno económico, esta refutación se despliega en el terreno filosófico y puramente psicológico. El carácter antiespiritual y verdaderamente esclavista del trabajo se ve en particular acentuado por el hecho de que el trabajador no experimente la satisfacción de sentirse el creador directo y personal del obje-

to, de que no pueda adueñarse del trabajo como de algo propio, es decir, como de un oficio en que le sea posible saborear el placer de ejercer una actividad cuyos resultados dependan estrictamente de él y de la que tenga la responsabilidad, en la que pueda registrar su iniciativa y en la que pueda ver plasmada su capacidad creativa. Una actividad, en definitiva, con la que poder congratularse.

Sin embargo, la complejidad y la intensificación social han producido ejércitos de empleados y trabajadores obligados a trabajar por una labor común. Sólo por este hecho, ya no pueden entender el trabajo como propio y, dado que ya no está involucrada la responsabilidad directamente personal y singular del individuo, ni su dominio ni su iniciativa autónoma, ni su capacidad ni su poder de decisión, determinada tan sólo por él —es decir, habiendo

perdido hasta los últimos vestigios de su motivación individual—, necesariamente se sienten como los engranajes de una máquina, tratan su trabajo como algo que no les concierne o que sólo les afecta a medias, y sólo pueden trabajar de mala gana. Socializad, comunicad. ¿Qué obtendréis? Aquí hay tres mil trabajadores en una fábrica. Hoy están asalariados. Si se convirtieran en jefes mañana, no habría ninguna diferencia. El individuo siempre trabajará duro, no en su propio trabajo, no para sí mismo, sino para los tres mil. Es cierto que él también es uno de ellos, pero el trabajo tampoco se vuelve suyo, es decir, no satisface ese sentimiento de «apropiación» que, por sí solo, lograría espiritualizar el trabajo. Sin embargo, mi sentimiento de propiedad se satisface al considerar el jardín público por donde solía caminar como si fuera propio, aunque es (también) mío por el hecho de que es de todos. El individuo sentirá siempre por encima y en contra de sí mismo (en tanto que le gustaría dejarse llevar libremente adonde su voluntad y su deseo lo condujesen) un jefe, como hoy. Hoy, es en la persona del capitalista en la que encarna la idea del patrón. Pero mañana se verá también obligado, como hombre que quiere ser libre y por tanto actuar como le plazca, a encarnar la idea del patrón en los tres mil integrantes de la fábrica, incluido él mismo, expuestos ante su individualidad como la persona (en adelante colectiva, de la que él mismo es una tresmilésima parte) que manda, y a la que su individualidad, incluso si desea actuar en su propio nombre, debe someterse. «El trabajo del proletario —dice el Manifiesto comunista — ha perdido todo su carácter independiente debido a la expansión de la maquinaria y a la división del trabajo, y con ello, todo su atractivo para el obrero. Éste se convierte en mero accesorio de la máquina, del que tan sólo se exige la manipulación más sencilla y monótona, la más fácil de aprender»[18]. Pero el Manifiesto no llega a afirmar, o se cuida de no intentar demostrarlo, que ya no sería así una vez que los trabajadores se convirtieran en dueños de la máquina. Si sus autores hubieran profundizado en este pensamiento, habría salido a la luz toda la utopía implícita en el Manifiesto: lo que lógicamente deberían haber logrado para remediar los males que denuncian —es decir, no un cambio en el régimen de trabajo, que deja intacta la dependencia del trabajador frente a su máquina, aunque se adueñe de ella— es la abolición del trabajo. Devolver al trabajo su valor espiritual, aunque sea sólo en parte, únicamente será posible desintegrando y destruyendo la

sociedad actual, simplificándola para volver a la economía del pueblo y a las formas de la artesanía (que, además, privarían a todos los hombres de los medios para llevar la vida verdaderamente humana que hoy al menos algunos pueden llevar).

De ahí el inconmensurable sinsentido de la tesis de Georges Sorel, quien, si bien dice ser realista, con una clara derivación del viejo socialismo utópico francés, se declara seriamente convencido de que, en un régimen de dictadura proletaria, podremos contar, para asegurar la continuidad y la productividad del trabajo, con un entusiasmo de los trabajadores similar al de los soldados franceses durante la Revolución (que sin embargo duró apenas unos pocos años). ¡Entusiasmo por un trabajo que, independientemente del sistema social, siempre sentirá como ajeno, como algo odioso ligado a la coacción y la esclavitud! ¡Entusiasmo por la esclavitud! Es raro encontrar una fraseología más inepta que esta, emanada de un escritor farsante y que se hace pasar por un serio observador de los hechos sociales, y más en nuestro tiempo, que ya no es el de Fourier, aunque se pueda observar la forma en que el amor al trabajo crece en las fábricas con el aumento del poder de los trabajadores. Lo cierto es que la racionalidad y la espiritualidad humanas exigen que el hombre no trabaje, o que no trabaje a menos que quiera y como quiera, a su antojo, casi siempre mientras juega. A esto, y nada más que a esto, aspira verdaderamente el hombre desde lo más profundo de su corazón; esto es lo que realmente puede entusiasmarle. Mientras esto no se logre —y naturalmente nunca se logrará—, todo lo demás, los sistemas socialistas o comunistas, por lo demás mil y una veces aplicados en vano a lo largo de la historia, serán minúsculos paliativos y nimios atenuantes, como dar vueltas y vueltas en el lecho del dolor del trabajo de la humanidad, que, cambiando de posición, busca el apaciguamiento, y por un momento se calma, pero se engaña creyendo erradicar definitivamente el sufrimiento del trabajo.

Para que la cuestión del trabajo pueda recibir al menos un principio de solución racional, cabe agregar que sería en primer lugar imprescindible que cada uno tenga la seguridad de obtener precisamente un trabajo acorde a sus aptitudes, aunque en algunos casos —en la gran mayoría— esto no pudo suceder. Ni siquiera, y aun menos, en los regímenes de dicha dictadura proletaria, por

motivos que no podrían ser más evidentes, aunque sólo sea por la razón sutilmente resaltada por Simmel: la capacidad de mando está más extendida que los puestos disponibles, por lo que incluso en regímenes socialistas o comunistas será imposible asignar el trabajo de acuerdo con las capacidades de todos y muchos, como hoy, tendrán que llevar a cabo una tarea que encontrarán inapro-

piada y repulsiva y, en consecuencia, detestable, que viene a ser la esclavitud del trabajo por excelencia.

Añádase a esto que las tareas más bajas, más duras y más físicas (donde la ausencia de interés es total, a diferencia de una actividad espiritual superior, ausencia resarcida por compensación externa) no se podrían realizar sino bajo la coacción (es decir, una esclavitud real) o con una retribución tanto mayor cuanto más bajas sean dichas tareas, considerando que, con probabilidad, son y siempre serán los menos remunerados, los trabajadores unskilled, los no cualificados, quienes las realicen. De ello se desprende que una organización racional del trabajo debe contar con este imposible: son precisamente las clases más bajas y menos educadas las que encarnarían el ejemplo más alto y noble en materia de sacrificio y dedicación. A la causa social hay que añadir que el establecimiento de la proletarización universal, la abolición de las clases, la absorción de todos los individuos en la clase obrera y la retribución de cada uno según el trabajo realizado traicionan una concepción mecá-

nica y exterior que en apariencia sólo establece la justicia, y que, de hecho, resulta tremendamente injusta.

Porque lo que conviene igualar o proporcionar no son los medios externos de goce, sino la propia sensación de goce, que depende de la variedad de sensibilidades de cada uno: por tanto, sería necesario, en justicia, poder co-

nocer esta diversidad y adecuar la distribución de los medios de disfrute a su vara de medir. Sin mencionar que no lograríamos el efecto esperado, porque un nuevo factor psíquico, el deseo que daría lugar a esta distribución, alteraría la precisión de la proporción por muy escrupulosamente establecida que estuviera según la sensibilidad original, es decir, antes de la oleada de envidia

engendrada por la distribución concedida a todos. Agreguemos a esto que, cuando se alcance la paridad social, contentarse con lo que ella ofrezca parecerá asimismo tan miserable como estar satisfecho, a día de hoy, con el hospicio del pobre.

Porque, así como una sensación puede no ser percibida si no se acentúa o se destaca sobre el fondo de color más uniforme del torrente de la conciencia, el sentimiento de satisfacción por los bienes de los que podremos disfrutar puede no manifestarse tampoco si no se rompe con lo que es habitual para nosotros, con lo que a todos nos es posible disfrutar. La paridad social asegurará un gran provecho para todos, lo que constituirá así un bien asegurado y comunitario en el que acabaremos olvidándonos de pensar, igual no pensamos en el aire que respiramos (uno de nuestros mayores bienes), y ya no se sentirá como un bien ni seremos conscientes de él, y sólo anhelaremos y querremos otros bienes, aquellos que sólo pueden adquirirse mediante una actividad particular que será nuestra, propia, diferente a la de los demás, y así seremos conscientes de habernos diferenciado del resto experimentando con ello un sentimiento de superioridad. De este modo, las desigualdades y la competencia se restaurarán en la búsqueda de lo que será considerado lo único importante, por lo que se refiere a lo que, como hoy, está más allá y por encima del hospicio del pobre. Además, la propiedad privada de los medios de producción y de la tierra no es justificable por la razón, y no lo es porque —como han señalado los juristas modernos para corregir el incomprensible concepto anterior que postulaba el derecho real como la relación de una persona con una cosa y el derecho de obligación como relación entre personas— los derechos reales tampoco son otra cosa que una relación obligatoria entre personas, en el sentido de que se reducen a derechos de obligación.

Si se observa la cuestión en sentido contrario, todo el derecho se reduce a la posesión, a su garantía y sus efectos, y entonces conviene considerar las obligaciones como medios para garantizar estos últimos. Pero, en una u otra dirección, y toda vez que el derecho real quede asociado al de obligación, el primero quedará teñido del mismo carácter de esclavitud irracional que observamos en el segundo. Así pues, si la propiedad de los medios de producción no es racionalmente justificable, y lo es menos si lo que

gano es mío o si lo que fabrico es mío. Además de mi trabajo, muchos otros factores sociales han contribuido a la ganancia que obtengo o al objeto manufacturado por mí, tantos que, desde el punto de vista racional, no tengo derecho a considerar la ganancia o el objeto como emanados sólo de la esfera de mi propio yo. Finalmente, conviene agregar, para abundar en esa otra dirección, que, en lo que respecta a la propiedad privada —problema íntimamente ligado al del trabajo—, es tan cierta como la pertenencia política de los territorios a tal o cual Estado. Así, si, por casualidad, se quisiera fortalecer en este ámbito la pertenencia «justa» o el «derecho puro», todos los Estados actuales tendrían que ser desplazados y se volvería continuamente a una situación anterior, eliminando algunos de ellos y después otros, suprimiendo las consecuencias de sucesivas conquistas violentas hasta el restablecimiento de una situación tan hipotética como nebulosa en la historia primitiva. Por ejemplo, la pertenencia de Constantinopla a Turquía es la consecuencia manifiesta de una violencia pura, por lo que, para la justicia, simplemente tendría que ser eliminada restaurando así la situación anterior, a saber, la pertenencia de Constantinopla a los griegos; pero ésta es también la consecuencia de un equilibrio de poder material, que sería apropiado suprimir restaurando la situación precedente, etcétera. Por ejemplo, que toda Europa hasta el Danubio no esté ya gobernada por Roma es el resultado de una violencia bárbara; pero también que Roma gobierne hasta el Danubio, e incluso hasta Umbría, Abruzos, Toscana o Liguria, es fruto de sucesivas conquistas violentas que, con justicia, deberían ser anuladas. En consecuencia, para no sumergirse en el caos, conviene aceptar la crudeza de las conquistas, ceñirse a ellas y reconocer que «en sí mismas las conquistas no establecen ningún derecho: sin embargo… las conquistas se establecen tácitamente, se vuelven legales y se convierten en un pacto social, en un hecho natural». Asimismo, en el campo de la propiedad privada, la búsqueda de la «justicia» sólo conduce a un caos inextricable. Debemos ceñirnos a este hecho del todo irracional y simplemente aceptarlo como lo que es. A todo ello, y ante esta insoluble maraña de antítesis que se agolpan por todos lados y tal vez tengan su primer origen en la tesis que Simmel, hay que añadir que el hombre, para encajar con justeza en el tejido social y poder servir a él, debe ser una simple parte del mismo, es decir, una célula, y representar a la vez una individualidad enteriza

que se convierte al unísono en parte y en todo, en célula y en árbol. Frente a este enredo, la evidencia nos salta definitivamente a la vista: el problema del trabajo se nos presenta como un absurdo monstruoso y toda esperanza de asignarle una solución racional se desvanece en el aire.

18 Karl Marx y Friedrich Engels. Manifiesto comunista. Trad. Pedro Rivas. Madrid: Alianza, 2001.

xiv

la insurrección contra el trabajo

Llegamos así al meollo del problema. El análisis crítico extendido entre las masas, los problemas políticos y sociales cada vez más debatidos entre las multitudes, las llevaron, no tanto, como parece y se pretende, a percibir el absurdo de una determinada distribución del trabajo, sino a vislumbrar, de una manera aún no declarada explícitamente pero acreditada por los hechos, el absurdo del trabajo en sí mismo. De hecho, ésta es la razón por la que ya no queremos trabajar. Vivimos en un período similar al de Roma durante la época de César. «En el campamento, el oficial superior tenía junto a su cama alguna novela griega de moralidad lujuriosa. En el Senado, era un tratado filosófico lo que veíamos junto al político. En el Estado romano, por tanto, las cosas fueron como fueron y como seguirán siendo en cualquier otro Estado en el que los ciudadanos no hacen más que leer de la mañana a la noche». Moralista práctico, moderno, muy activo, conocido y particularmente apreciado en los círculos protestantes, el jurista suizo Carl Hilty —aunque sostiene que el trabajo es necesario para la felicidad y la paz— reconoce, de acuerdo con la tesis desarrollada más arriba, que el trabajo actual realizado colectivamente con máquinas no puede ser satisfactorio, al no brindar al trabajador la satisfacción de determinar y verificar el resultado de su trabajo y contravenir el concepto natural de dignidad humana, de modo que sólo el trabajo de artesanos, artistas o clérigos resultaría gratificante. Hilty predijo que, dada la manía excesiva e idólatra por el uso del tiempo en el ámbito laboral, nuestro siglo de arduo trabajo sucederá a un siglo de gran pereza. Los hechos demuestran que Hilty tiene razón; su predicción comienza a hacerse realidad.

Ya no queremos trabajar. Cualquiera que sea el objetivo del movimiento social actual, un objetivo que necesariamente emana de un repentino estallido de conciencia (incluso si todavía es

crepuscular) frente al absurdo del trabajo, reparamos en que, sobre todo, abominamos del mismo allí donde las masas se han convertido en amos y han creado un ambiente de dominación «proletaria», lo que quiere decir, en otras palabras, que viven esencialmente como se podría vivir bajo un régimen socialista o comunista. Allí donde:

res itaque ad summam faecem turbasque redibat,

imperium sibi cum ac summatum quisque petebat[19]

En las comunas socialistas, empleados, funcionarios y trabajadores de empresas municipales explotan su dictadura trabajando con la mayor negligencia y lo menos posible. Para demostrarlo, bastará recordar que aquellos empleados o trabajadores cuyo contrato de trabajo es ges-

tionado por una organización que asegura el pago de un determinado número de días al año, también en caso de enfermedad, enferman habitualmente durante ese determinado número de días. Como suele oírse decir en privado (y con mayor certeza cuando son socialistas o comunistas evolucionados y conscientes): «No quieren regalarle ni un día al municipio». Éste es el «entusiasmo por la producción» con el que, según las delirantes declaraciones de Georges Sorel, ciertamente se puede contar en una sociedad basada en la dictadura del proletariado.

Ya no queremos trabajar. Y eso es correcto desde el punto de vista racional. Estamos en lo correcto. Porque el trabajo (propiamente dicho: aquello a lo que nos obliga el desarrollo de la sociedad civil) es antiespiritual, contrario a la esencia y al destino humanos, incompa-

tible (como dice Hilty) con la dignidad humana y destructor de la autonomía humana en el mismo grado que la esclavitud. Tal es el trabajo (propiamente dicho) en sí mismo y siempre. ¿Por qué debo ser condenado —se preguntan todos legítimamente— a la cruda

tarea de manejar un martillo eléctrico o una máquina aunque sea por unas pocas horas al día y por un buen salario? Si nosotros (el lector y yo) nos pusiéramos el lugar de estos trabajadores, entenderíamos sin demora que tienen razón en trabajar lo mínimo y con tanto descuido como sea posible, en no querer trabajar. Se entendería que la idea de «dejar que otros lo hagan» es inevitable y está justificada. Pero, como alguien tiene que trabajar en ello para que uno u otro puedan liberarse de trabajar en ello mismo, no tarda en reaparecer ante nuestros ojos el espectro de la necesidad de la esclavitud.

Cierto es que la literatura política demagógica propone aquí, como solución, su trillado lugar común que consiste básicamente en decir: en la sociedad del futuro todos trabajarán y, por consiguiente, todos podrán hacerlo de manera muy moderada; ya que, en definitiva, el trabajo como tal es esclavitud, ya que nadie lo quiere y todos tienen derecho a ser liberados de él, cada uno asumirá su parte, que así quedará reducida al mínimo para todos. Pero éstas son, como siempre, palabras vanas y absurdas que la realidad sembrará en el aire, como sucede ya. Siempre y necesariamente, algunos miembros de una clase (quizá la misma que, hasta ayer, trabajaba) se inclinarán a descargarse de trabajo y querrán ceder ese espacio a la ociosidad y el juego (la ciencia, el arte, el estudio, el liderazgo político, intelectual y moral de la sociedad). Ya hoy vemos a los líderes de los trabajadores abandonar su trabajo real (por ejemplo, metalúrgicos, telegrafistas, etcétera) y pasar al juego de «organizar», «propagar», «agitar»; es decir, a lo que siempre ha sido su pasión, a lo que siempre han hecho por inclinación y por placer naturales, es decir, con ánimo lúdico. Y así vemos cómo los líderes de la república «proletaria» rusa, lejos de asumir parte de la esclavitud del trabajo —en las fábricas, en los ferrocarriles, en las minas— para que ésta no pese sólo sobre los hombros de algunos, se dedican exclusivamente a lo que siempre han hecho por gusto o a lo que les atrae desde su más tierna infancia. Esa pasión irresistible, es decir, el desarrollo de la actividad política revolucionaria, es, para decirlo con pocas palabras, su juego.

Se objetará igualmente que, según la sociología revolucionaria, la actividad desarrollada en la dirección política y cultural de la empresa, siendo necesaria para ésta, representa el trabajo real. Pero

si es así, si presidir una comisión, ser diputado, miembro de la asamblea de trabajadores, ministro o comisario del pueblo equivale a un trabajo de verdad, igual que si lo es escribir novelas o versos o componer una partitura musical, incluso en la sociedad actual, entonces no hay nadie que no trabaje, o al menos el número de los que no trabajan (si por trabajo también entendemos trabajos de esta suerte) es tan pequeño que el hecho de que éstos se vean obligados a trabajar no ayudaría a reducir la cantidad de trabajo de quienes ya están trabajando. Sería inútil asegurar (como sucederá, según la sociología revolucionaria, cuando todos trabajen) que la esclavitud del trabajo, una vez asegurada por igual para todos, se reducirá asimismo al mínimo para todos. Para que esta tesis funcione sería necesario que en la sociedad del futuro, todos, políticos, jefes de estado, artistas, científicos, escritores, participen realmente de lo que a lo largo de estas páginas se ha denominado «trabajo propiamente dicho». Es decir, de lo que hacemos con esfuerzo y triunfando sobre nuestra tendencia natural, en particular en lo relativo al trabajo físico. Pero eso les privaría a todos ellos de ese tiempo, ese otium, esa posibilidad de meditar largamente, esa rumia de brazos cruzados que sólo excita el pensamiento y asegura su ímpetu y su desarrollo, y del que por tanto sólo brotan elaboraciones científicas y producciones artísticas. Esto ni siquiera lo desean los heraldos de la nueva era: tan cierto es que se cuidan bien de practicarlo cuando están en el poder. Como resultado, la sociedad futura, una vez más, se dividirá, como ahora, en dos clases: por un lado, los responsables del trabajo propiamente dicho (los que trabajan), que no se realiza por placer sino por un fin externo a la actividad en que se desarrolla, es decir por coacción; por otro, los que se consagran a un trabajo realizado únicamente por el placer de ejecutarlo (los que juegan), un trabajo brillante, entretenido y que les fascina. Como ahora, digo, porque incluso en la sociedad actual la única distinción que existe no se da entre los que trabajan y los que no, en el sentido que sea (en todo caso, no son muchos), sino entre dos tipos de ocupación: trabajo-trabajo y trabajo-juego.

Ya no queremos trabajar. Parece que estemos en un período de insurrección contra el sistema laboral. Pero esto es tan mera apariencia. Mirándolo de cerca, nos damos cuenta de que lo que vivimos es un momento de insurrección contra el absurdo, ahora

punzante, del trabajo en general, una insurrección racionalmente correcta, y que lo es justamente porque el trabajo se antoja un hecho irracional. También en el caso del trabajo ocurre lo que Simmel observó con profundidad en un ámbito del todo ajeno, a saber: que la vida exige inmediatez y ser liberada de toda forma, aunque sólo pueda existir a través de formas y, por lo tanto, quede enredada en una contradicción inextricable. Ello se manifiesta en el hecho de que cualquier problema o conflicto se supera sólo para ser reemplazado por otro. Es una insurrección de la razón humana contra el destino, la naturaleza o los decretos divinos, es decir, contra una realidad (cualquiera que sea el nombre que se le quiera dar) que, a los ojos de la razón humana, es ciega e inaccesible, pero imparable. En esta insurrección, el espíritu tropieza con sus límites extremos; como en la leyenda bíblica de la torre de Babel, el hombre desea escalar el cielo (por usar el concepto de Schiller), es decir, liberar su propia frente, como la de los dioses, del ambiente del trabajo para vivir en la divina y bendita condición del juego, del ocio y de la contemplación; busca, en definitiva, convertirse en Dios. Trepa hasta el cielo; pero una vez más, víctima de un destino terrible, será rechazado.

19 «Así el poder cayó en manos de la hez del pueblo turbulento, y cada uno pretendía para sí el mando y el puesto más alto». Lucrecio. De rerum natura. De la naturaleza. Trad. Eduardo Valentí Fiol. Barcelona: Acantilado, 2012.

xv

trabajo y esclavitud

Los griegos habían dado una solución precisa e inequívoca al problema laboral. Solución, sin embargo, que es la quintaesencia misma de la contradicción y la irracionalidad, ya que, para salvar la espiritualidad libre (de algunos), la negó explícitamente (a otros). Es decir, esclavitud. Los griegos percibieron, afirmaron y practicaron claramente esta verdad de que la esclavitud es necesaria para la libertad; una verdad que los modernos, por el contrario, prefirieron tapar con los velos de la habitual retórica moral, todo con mentiras, salvo unas pocas más veraces, más honestas y más valientes. Como Leopardi, quien, desde el postulado de la necesidad social de los servicios recíprocos, por un lado, y el sentimiento de libertad e igualdad, por otro, dedujo que «como se requería que el hombre sirviera al hombre en la sociedad, eso se oponía a la igualdad», y resultaba de ello que «un hombre perteneciente a dicha sociedad era servido por otro perteneciente a esa otra sociedad o nación, o a una parte de esta misma sociedad excluida de los derechos, beneficios, propiedad, igualdad y libertad de ésta». De ahí «la utilidad de la esclavitud entre pueblos libres e iguales; uso tanto más inherente a la constitución de un pueblo cuanto menos tolera su propia servidumbre», quedando así el hombre libre «dueño de sí mismo, para no verse obligado a realizar las tareas domésticas de la vida cotidiana que sin remedio terminan privándole sustancialmente de su independencia y su libertad». O como Simmel resalta, la extensión de este poder y esta capacidad de moldear y determinar el destino de los demás, según la voluntad del «hombre libre», es sólo el proceso obvio y natural de la libertad misma que tiene lugar de manera cada vez más intensa.

Esta solución esclavista al problema del trabajo, aun siendo irracional y contradictoria, es, como se ha demostrado repetidamente en el transcurso de este estudio, la única solución

posible al problema mismo: una solución que nunca se ha dejado de buscar, que siempre ha tenido y siempre tendrá.

Para que la durabilidad necesaria de esta solución se nos presente aún más claramente —una solución que, por descontado, es una no solución, o es el reconocimiento de la naturaleza irresoluble del problema— es necesario insistir en la identificación manifiesta y pacífica que para los griegos discurría entre el trabajo y la esclavitud.

En la línea de los antiguos griegos —la gente más intelectual del mundo— que sólo tenían pasión por las ciencias inútiles, sólo las consideraban nobles en la medida en que eran inútiles y tenían por triviales otras ciencias útiles y laboriosas, escribe Plutarco (que se adhiere plenamente a esta concepción) sobre las máquinas inventadas por Arquímedes para defender Siracusa, y sugiere la misma desconfianza: «Pero Arquímedes no tuvo mucho en cuenta todas estas máquinas, que, de hecho, no eran nada comparadas con las suyas: no es que las tuviera por invenciones de gran valor; él las consideraba simples juegos de geometría, sólo había estado jugando en momentos de ocio, y la mayoría de ellos a instancias del rey Hierón, quien nunca dejó de instarlo a convertir su arte de cosas puramente intelectuales a objetos sensibles, y hacer su razonamiento de alguna manera accesible a los sentidos y palpable para la gente común, aplicándolos a través de la experiencia a cosas útiles». Creemos que esto, para la conciencia griega, es un poco vergonzoso y deshonroso, y requiere algunas excusas. Hippolyte Taine observa: «Era la pura verdad lo que les interesaba; Platón, al ver que los matemáticos de Sicilia aplicaron sus descubrimientos a las máquinas, les reprobó por degradar la ciencia; según él, tenían que encerrarse en la contemplación de líneas ideales. De hecho, siempre lo empujaron hacia adelante, sin preocuparse por la utilidad». Y nadie más enérgicamente que Nietzsche, que había penetrado la mente griega con tanto genio, arrojó luz sobre cuánto representaba para el pueblo heleno el concepto de dignidad del trabajo y el de la dignidad del hombre en el trabajo, que serían Begriffs-Halluzinationen [«alucinaciones conceptuales»], y cómo abiertamente consideraban vergonzoso trabajar. Afirmaban que sólo se puede hablar de dignidad donde el individuo ya no está obligado a trabajar y producir para poder seguir viviendo; y sentían

vergüenza incluso del trabajo artístico, lo que le permite a Plutarco afirmar que ningún joven bien nacido hubiera querido nunca ser un Fidias o un Policleto.

Para los griegos, el trabajo y la esclavitud representaban, por tanto, «una vergüenza, pero una vergüenza necesaria». Para que se pueda formar la base esencial del desarrollo espiritual, «la inmensa mayoría debe ser sometida a la esclavitud y a una vida de constreñimiento al servicio de la minoría y mucho más allá de las necesidades limitadas de su propia existencia». Por eso «la esclavitud pertenece a la esencia de una civilización». Y dado que la civilización antigua es la prueba más evidente de ello (añade Nietzsche), es la razón del odio de los socialistas hacia el arte clásico. A este pensamiento le podemos asociar el de un gran helenista y hombre de viva sensibilidad moral, Giuseppe Fraccaroli (pensamiento en el que toda nuestra tesis encuentra su plena confirmación): «El trabajo, dicen, ennoblece al hombre: ¿es tan cierto? Quizá sea útil dejar que sea crea; pero la experiencia ciertamente no lo confirma. ¿Cómo podría incluso una parte del trabajo industrial producir tal efecto? No podría decirlo ni imaginarlo… Los antiguos confiaban a los esclavos el trabajo esclavo, quienes lo consintieron. Hemos abolido la esclavitud, pero los trabajos permanecen con la brutalidad antigua y con más reciente, y con la consecuencia de esclavizar también las almas de los hombres libres».

La necesaria durabilidad de la esclavitud y su identificación esencial con el trabajo en general, apoyada por el pensamiento griego, aparece con claridad en Aristóteles. Recordemos sus famosas palabras: «El esclavo es, en cierto modo, una propiedad animada; y, en general, cualquier servidor es como un instrumento superior a todos los demás. En efecto, si cada herramienta pudiera, cuando se le ordenase hacerlo, o incluso sintiendo la orden de antemano, realizar la tarea que le es propia, como se decía que hacían las estatuas de Dédalo, o como los trípodes de Éfeso, quienes por sí mismos entraron, como dice el poeta, en el agón de los dioses; o si, por tanto, el carrete de hilo pudiera por sí mism0 tejer la telaraña, o el arco golpear las cuerdas de la cítara, entonces ni los arquitectos necesitarían ninguna maniobra, ni los amos necesitarían esclavos». Acto seguido, los economistas exclamaron: ¡Vean la vista a corto

plazo incluso de las mentes más brillantes! Aristóteles había asociado la imposibilidad de abolir la esclavitud con la imposibilidad de que los carretes de hilo, cosa evidente a sus ojos, se movieran solos. No había previsto la existencia de máquinas que permitirían a los transbordadores moverse por sí mismos y que, en consecuencia, conducirían a la desaparición de la esclavitud. Tonterías: porque incluso las máquinas necesitan hombres para ponerlas en marcha, y por tanto precisan de trabajo, y por tanto de esclavitud. Esto es lo que Aristóteles, obviamente, quiso decir: cuando no haya más trabajo, cuando todos podamos vivir sin que nadie trabaje, entonces no habrá más esclavitud. Afirmó así (también a través del acercamiento explícito que estableció entre trabajadores y esclavos) la idea, defendida por él y por todos los griegos, de la identificación entre trabajo y esclavitud. Idea, además, de la que encontramos otras confirmaciones en su propia obra. «Además, hay varias clases de esclavos, ya que hay varias clases de trabajo, parte del cual lo realizan los obreros, es decir, como el propio nombre lo expresa, los que viven del trabajo de sus manos y entre los cuales se encuentra el artesano que ejerce cualquier arte mecánico». «Aún queda una duda por resolver sobre el ciudadano: si la capacidad de participar en la autoridad es lo que verdaderamente lo caracteriza, o si también es necesario incluir a los artesanos entre el número de ciudadanos. O digamos que no hay nada de extraordinario en eso, ya que ni los esclavos, ni los libertos son lo que acabamos de decir… Además, nunca una ciudad bien ordenada admitirá a un artesano como ciudadano». «No hay rastro de virtud en las ocupaciones habituales de los trabajadores mecánicos, comerciantes, tetis [trabajadores]». «Si prevalece la clase campesina, tenemos la mejor democracia; si prevalece la clase de obreros mecánicos y mercenarios, la peor». «No es correcto hacer sacerdote a un labrador, ni a un artesano, ya que es oportuno que los dioses sean honrados por los ciudadanos».

Y donde Aristóteles subraya una diferencia entre obreros y esclavos, está claro que, para él, la diferencia es enteramente externa, y se refiere a la persona a quien se destina el trabajo, ya que, en sí y en su esencia, ambos son iguales. «Ahora bien, en términos de trabajo [necesario para la subsistencia], quienes los realizan para el servicio de una persona son esclavos, y quienes los realizan para el servicio del público son trabajadores y tetis». La misma justificación que

Aristóteles da para la esclavitud —es decir, que hay hombres esclavos por naturaleza, que tienen alma de esclavos, para quienes, por lo tanto, «es una ventaja estar sujeto a tal autoridad»— es fundamentalmente correcta, y Aristóteles no merece aquí (aunque lo merece ampliamente para muchas otras partes de su filosofía) las censuras y el asombro escandalizado del que es objeto por parte de Gomperz.

De hecho, dependiendo de si es rica o pobre en sí misma, una mente necesita, para su propia felicidad, entregarse a la ociosidad o al trabajo. En el primer caso, uno siempre desea encontrarse a sí mismo, estar disponible para sí mismo y seguir haciendo negocios consigo mismo, por lo que el ocio es necesario para él. En el segundo caso, por el contrario, es fundamental que salga de sí mismo porque no encuentra en sí más que el vacío y el aburrimiento, por lo que busca lidiar con las cosas externas. Una mente de este tipo es aquella que por naturaleza es esclava. Piénsese en el dueño de una fábrica o en un terrateniente que trabaja de la mañana a la noche (incluso si es un trabajo de gerencia) sentado en su escritorio, o paseando y vigilando el campo. ¿Qué diferencia tiene para su vida espiritual que él sea, en lugar de un «jefe», un simple director de fábrica que trabaja para el «jefe»? Si no tiene otros recursos en sí mismo que los del trabajo, si aparte de eso no sabe qué hacer con su vida, él, por naturaleza, como quería Aristóteles, no sería ni «jefe» ni libre, y el destino que le conviene es el de ser colocado y tener que hacerse cargo de una determinada rama de producción. No le importa llamarse a sí mismo «jefe» o que el jefe sea otra persona. Es dependiente por naturaleza, es decir, esclavo.

xvi

la eterna necesidad de esclavitud

Estos últimos hallazgos confirman una vez más nuestra tesis principal, a saber, que el trabajo, en tanto que actividad ejercida no simplemente por un deseo o gusto de ejercerlo, sino, indirectamente, ante la perspectiva del resultado que de él obtendremos después y, directamente, para beneficio de los demás, es siempre sinónimo de esclavitud. En el trabajo no actuamos inmediata y directamente por nosotros mismos, como en el juego: actuamos en beneficio de los demás, producimos algo para los demás, estamos a su servicio. Es sólo con esta condición que podemos esperar de otros, a cambio, un bien económico posterior, único motivo por el que trabajamos. Pero actuar no por el deseo de hacerlo, sino por los demás, y bajo la coacción de la necesidad que tenemos de lo que recibiremos de ellos a cambio, es precisamente el carácter esencial de la esclavitud.

El trabajo es, por tanto, esclavitud. Estas últimas observaciones y consideraciones también lo confirman en no poca medida. Ahora bien, como el trabajo siempre será necesario, sea cual sea el sistema social, la esclavitud siempre será necesaria, sea cual sea el nombre que se le ponga. Ésta es la conclusión a la que debemos llegar por lógica.

Ahora se habla mucho de control, incluso de «dictadura», de los trabajadores. Pero no es más que cháchara. Esta dictadura únicamente es posible en el papel o en las declamaciones, tan superficiales como elocuentes, de los demagogos. Ese control, si lo hay, sólo se manifiesta (y con las consecuencias que todos pueden ver) en un régimen burgués, cuando se vuelve, como ahora, débil y tembloroso, y, temiendo pasar por tiránico, deja que se desarrollen turbulencias e indisciplinas con impunidad en el mundo del trabajo: huelgas de los funcionarios públicos, grupos de vigilancia

constituidos oficial y abiertamente para obligar a los reacios a la huelga, represalias que se permiten con impunidad contra quienes no la hacen. Pero tan pronto como llega al poder un gobierno fuerte, aunque sea proletario, cesa toda sombra del control de los trabajadores, e incluso (como muestran los ejemplos rusos) pronto es reemplazado por una forma de esclavitud aún más explícita que la dominante bajo el régimen burgués. De hecho, habiendo desaparecido las formas de coacción vigentes en el trabajo (empleo asalariado, despido, etcétera), y como sigue existiendo la necesidad de alguna coacción para obligar al hombre a trabajar, se acaban implantando las formas más brutales y abiertamente esclavizantes (intervenciones militares, ejecuciones sumarias o milicias obreras).

Es un verdadero absurdo decir que el hombre, como trabajador, sea un jefe. En la medida en que trabaja, ya sea carbonero o abogado, barbero o maestro del hierro o del acero, obrero o consultor médico de renombre internacional, es esclavo de todo aquel que exija sus deberes. Trabaja de inmediato no —como en el juego— por la satisfacción que siente en el despliegue de su actividad, sino en beneficio de quien le encarga el trabajo e, indirectamente, por la única compensación que recibirá. Todo lo cual es característico de la esclavitud. Y necesariamente siempre deberá ser así. Los ferrocarriles no están destinados a quienes viajan sino a los trabajadores ferroviarios; la oficina de correos no está destinada a quienes escriben cartas sino a los empleados postales; los ferroviarios y los funcionarios de correos son los jefes y los que viajan o escriben, los sirvientes, y no al revés; todo esto es absurdo. ¿Cómo sería un peluquero que, mientras me presta su servicio, es a la vez el jefe y el dictador? ¿Podría cortarme el pelo y recortarme la barba a su antojo? O, por el contrario, ¿no debería ceder a mi petición, es decir, ponerse, en ese momento, a mi servicio? Que el despido pactado de un trabajador ya no sea posible —que la única y poderosa sanción que permite que el trabajo se haga y se haga bien — es un absurdo total, como lo sería el de no poder cambiar de médico o de abogado (es decir, despedir al médico o al abogado) si los que he elegido ya no me convienen. Son absurdos y, por tanto, sólo pueden ponerse momentáneamente sobre el papel en las declamaciones, o en los momentos fugaces, antes descritos, de extrema debilidad de la clase dominante y absoluta desgana por parte de quienes codician su lugar y dicen tales tonterías con el

único propósito de triunfar.

Pero, por el contrario, y dado que el trabajo propiamente dicho nunca es una actividad que se despliegue por el solo placer de ejercerlo, siempre requiere que la voluntad esté restringida a ello de alguna manera— ya sea el con látigo, la ejecución, la amenaza de muerte, el hambre, el deseo de enriquecerse, etcétera—, y por tanto exige que la voluntad no sea libre, sino que se encuentre en estado de esclavitud.

Dado que el trabajo siempre tendrá este carácter, ya que siempre será necesario un método de coacción, cualquiera que sea, para constreñir la voluntad humana a él, ya que el hecho esencial no es tanto el tipo de restricción empleada como la propia restricción en el trabajo, es decir que el trabajo, en la mayoría de los casos, es una actividad que no se ejerce por el simple gusto de ejercerla pero que sin embargo hay que ejercer, cualquier revolución es perfectamente inútil. Sólo cambia el instrumento, es decir, las formas de coacción. Ni siquiera llega al meollo del asunto, que es la esclavitud, que es trabajar nos guste o no; debemos doblegar nuestro espíritu libre a un trabajo que siempre es forzado por la sencilla razón de que el acto de desplegarla no nos aporta ninguna satisfacción.

¿Qué me importa que ahora me obliguen a trabajar porque, en un esquema asalariado, si no quiero trabajar el «jefe» me despide, o qué me importa que me obliguen a trabajar igual mañana en un régimen comunista, ya que, aunque yo también soy el patrón, con mis tres mil compañeros de la fábrica, si un día no quiero trabajar la «comisión interna» no me pagará mi porcentaje diario? ¿Qué diferencia hay? En cualquier caso, trabajo bajo la presión que ejerce sobre mi voluntad este hecho fuera del ámbito de mi actividad laboral y que reside en la necesidad o el ánimo de lucro. En ambos casos, por lo tanto, me veo igualmente forzado. Después de la revolución que habría instaurado el comunismo, la desilusión iría ganando gradualmente al rebaño ingenuo y fanático en estos términos: «Pero si uno tiene que trabajar como antes, entonces se trata de lo mismo». Y con esta expresión demostraría finalmente a su conciencia que la esclavitud no es el régimen capitalista, sino el trabajo en sí, y que cualquier revolución es más o menos indiferente y sólo aborda cuestiones secundarias en relación con la revolución

imposible: la que aboliría la necesidad de trabajo en la tierra.

xvii

el derrocamiento de sieyès

y la inexistencia del derecho natural

He aquí lo que ha sacado a la luz nuestra investigación. En primer lugar: ya que la esencia de la esclavitud no reside en lo que se hace ni en el gusto por la acción, sino en la perspectiva de un resultado posterior y diferente de ella, y en tanto que el fruto del trabajo vaya directa e inmediatamente en beneficio de los demás, la esclavitud seguirá existiendo. En segundo lugar: todos aspiramos a alcanzar el desarrollo de una espiritualidad libre al deshacernos del yugo laboral; todos, por tanto, aspiramos a un régimen (que, de forma completamente ilusoria, para algunos toma el nombre de socialismo o comunismo) en el que esto pueda resultar posible. Pero tal florecimiento no podría ser total si uno no se liberase por completo del trabajo, es decir, del esfuerzo incesante de cada clase, a lo largo de la historia, por descargar el trabajo propiamente dicho en hombros de otro a fin de librarse de él. Como hemos visto, que así sea es necesario para el desarrollo de la vida civil y cultural de la sociedad. También en este aspecto se trata de esclavitud.

No existe una solución justa al problema del trabajo, es claro, y es por ello por lo que tampoco existen la justicia ni el derecho natural como tales.

El derecho natural, el derecho racional, la justicia (como hemos observado en otra parte) son lo mismo, y constituyen ese ideal eterno consistente en lograr un derecho superior: aquello que la «razón», frente al derecho vigente, no deja de hacer valer el que debe ser cumplido, el deber ser que invariablemente se antepone al ser. Pero si, a partir de esta identificación entre derecho racional, derecho natural y justicia, es legítimo concluir que aquellos que admiten la idea de justicia y niegan el derecho natural son unos

incoherentes, es sin embargo absolutamente ilegítimo sostener la existencia del derecho natural defendiendo exclusivamente el derecho de algunos a satisfacer exigencias no reconocidas por la ley, atribuyéndoles un significado propio, ya que están ciertamente acreditadas por la conciencia común. Para que una afirmación tal se revista de sentido, deben existir principios objetivos que nos doten del criterio necesario para valorar las exigencias así defendidas.

Si uno intenta aceptar tal argumento a favor del derecho natural o racional, llega una pequeña dificultad, dado que con frecuencia la razón emite los postulados más contradictorios e irreconciliables. O dicho de otro modo: no hay una razón, sino muchas razones diferentes que descansan de un modo semejante en esa razón común. Y aunque todos la tengan, se contradicen tanto que se puede afirmar esencialmente que ninguno la tiene, pues nadie está en disposición de jactarse de sí mismo sobre la base de su propia racionalidad.

El derecho natural es la exigencia que la «razón» opone a la ley vigente sobre aquello que debe legalizarse. Ello resulta, se dice, de un sentimiento validado por la conciencia social. Debe existir por tanto un criterio objetivo para valorar tal exigencia, lo que a su vez garantizaría la existencia del derecho natural. Tal sería el caso si esa exigencia, siendo la razón múltiple como es, pudiera realizarse legalmente sin imponerse a las demás razones; o si la razón humana, en su universalidad, su totalidad, su univocidad, reconociera una exigencia dada como algo que, aun siendo ajeno al derecho positivo, debe no obstante ser legalizado.

Para ilustrar nuestro pensamiento propondremos el siguiente ejemplo.

Algunos aseveran que, si aplicamos hoy al Cuarto Estado o proletariado la famosa frase de Emmanuel-Joseph Sieyès —«¿Qué es el Tercer Estado? Nada. ¿Qué debería ser? Todo»—, daría perfecta cuenta de lo que significan el derecho natural, el derecho racional y la justicia, al expresar la exigencia que la «razón» opone a la ley vigente en la medida en que aquélla deba ser aceptada en el plano jurídico.

Pero, para la «razón», tanto valdría la exigencia opuesta, enunciada

como la fórmula inversa de la proposición de Sieyès y aplicada al Cuarto Estado, a saber: ¿Qué es el proletariado? Todo. ¿Qué debería ser? Nada.

Para comprender cómo esta segunda exigencia encuentra también su fundamento en la «razón» y podría presentarse en pie de igualdad con la primera, a la que se opone diametralmente, basta tomar en consideración el origen histórico del proletariado.

Giambattista Vico vio muy bien las modalidades de su génesis: «… Ciertos hombres fuertes y robustos se retiraron primero de ese estado confuso y bárbaro en el que había caído el mundo sin leyes, y fundaron familias, mediante las cuales comenzaron a cultivar los campos. Muchos años después, otros hombres abandonaron los bosques salvajes y se retiraron a las tierras cultivadas de estos primeros padres» (...). «Los primeros asociados, o, mejor dicho, los primeros compañeros que se reunieron con el propósito de comunicarse entre ellos, no pudieron haber existido hasta después del reencuentro con estos refugiados. Los padres les aseguraron que protegerían su vida con la condición de que trabajaran en el cultivo de sus campos. Tales fueron primero los compañeros de los héroes, que luego se convirtieron en plebeyos de las ciudades heroicas, y que finalmente formaron las provincias de los pueblos primigenios». Así se formó la plebe o el proletariado. La clase que posteriormente se convirtió en dominante, por derecho racional y natural, con el advenimiento del proletariado, estaba formada únicamente por trabajadores-propietarios, libres e iguales. «(…) Así es como, en el estado heroico, los padres eran los reyes absolutos de sus familias. Estos reyes, naturalmente iguales entre sí, formaron los gobiernos reinantes y se encontraron, sin darse cuenta de ello, y por una especie de instinto conservador, habiendo unido sus intereses privados y habiéndolos vinculado a la comuna que llamaban patria. La palabra patria con la palabra res, que está implícita, significa, de hecho, “intereses de los padres”. Los nobles tomaron entonces el nombre de patricios, lo que nos lleva a considerarlos inicialmente como los únicos ciudadanos de los primeros países».

Esta explicación que da Vico en su Ciencia nueva acerca del origen del proletariado es correcta, y es lo que esencialmente han confirmado las investigaciones posteriores. Según éstas, «el

primitivo pueblo romano tenía como ciudadanos únicamente a los miembros de las gens, junto a los cuales no había más hombres libres que sus clientes, viviendo bajo su protección, pero sin pertenecer como ellos al pueblo. Pronto entró en la ciudad un nuevo elemento, personas que, si bien no formaban parte del cuerpo de los antiguos ciudadanos, tampoco estaban bajo la clientela de sus miembros, y que son llamados plebeyos en contraposición a los viejos ciudadanos, llamados patricios. Hoy se admite generalmente que la plebe se fue constituyendo paulatinamente —bajo el imperio de causas discutidas y quizá múltiples, según la opinión de algunos — a partir de vencidos no esclavizados que, al no tener patrón, sólo tenían al rey como protector, o —según otros— a partir de antiguos clientes que ya no tenían patrón como resultado de la ruptura de la relación con el cliente, por ejemplo, tras la muerte del jefe sin descendientes».

Así que básicamente sucedió de esa manera. Se formaron originalmente comunidades de trabajadores libres e iguales; saliendo del estado salvaje, nómada, casi feroz; se juntaron, en perfecta igualdad, para cultivar una tierra de forma sostenible. Pequeños oasis de civilización naciente, en un mundo todavía salvaje. Colonias de hombres, todos trabajadores y todos iguales; la realización, en suma, de un ideal comunista. En estas colonias vivíamos naturalmente mejor que en el resto del mundo, todavía presos de la barbarie y en las que ningún principio regía las relaciones entre los hombres, donde todo —desde la conquista y posesión de las mujeres hasta las de los frutos silvestres, que se dedicaban al alimento de los animales salvajes— tenía que depender de la lucha y la violencia como único medio de decisión. Estas primeras colonias se vieron rodeadas por un mundo que permanecía en un estado de barbarie y sin duda tuvieron que defenderse de los ataques. Algunos individuos, quizá no lo suficientemente fuertes como para asegurarse su comida en la lucha contra los demás, o en peligro de muerte, se refugiaron en estas comunidades. ¿Qué derecho tenían dentro de ellas? ¿Qué derecho podían reclamar? ¿Qué derecho tenía el hombre desconocido y bárbaro, venido de quién sabe dónde, todavía cubierto de sangre y llegado allí a toda prisa, sin duda para escapar de la ira y la venganza suscitada por la sangre que había derramado? Este hombre, que inicialmente no había participado en la comunidad ni

trabajado regularmente en ella, ¿qué derecho tenía en ella ahora que comenzaba a dar frutos? ¿Qué derecho tenía, entonces, ese hombre violento y feroz que, un buen día, con un origen incierto, sin que nadie supiera a qué raza pertenecía ni cuáles eran sus intenciones, llegó allí tras una carrera jadeante e irrumpió en los confines de la tierra cultivada?, ¿qué derecho tenía a disfrutar de los frutos del largo trabajo de la comunidad y participar de las condiciones de vida construidas con años de esfuerzo? Ningún derecho. La comunidad de trabajadores libres e iguales podría legítimamente conducirlo de regreso al bosque, a la zona salvaje y aún sin cultivar de donde venía, para ser asesinado por los otros primitivos que merodeaban o se morían de hambre. O de lo contrario podría declarar su muerte en tanto enemigo que había penetrado en una comunidad organizada, desde un territorio todavía presa de la barbarie y la hostilidad, y podía perturbarla o amenazarla. Si la comunidad lo mantuvo con vida, le permitió permanecer dentro de sus fronteras, le otorgó protección contra las hordas salvajes y feroces que merodean por el bosque, en las zonas escarpadas, más allá de los límites de la ciudad, haciéndole ejecutar a cambio ciertas obras, lo hizo como gracia establecida en una relación de intercambio entre ambas partes. Una gracia cuya importancia el bárbaro apreció en su integridad y por la que sintió, sin duda, una infinita gratitud.

Ahora bien, este hombre, estos hombres, son el proletariado, el primer germen, el núcleo del que se formaron la clientela, la plebe, las clases trabajadoras; son los antepasados de un linaje. Es incorrecto decir (como repiten constantemente los loros de la demagogia) que la clase dominante se ha convertido en tal después de haber expropiado por la fuerza a una parte de la población originalmente igual a ella en derechos y funciones. Se volvió dominante contra su voluntad y por la voluntad de la clase entonces subyugada, lo que la invitó a convertirse en dominante, implorando y obteniendo la renuncia al trabajo y cediéndole a cambio a dicha clase la posibilidad de vivir en comunidad bajo su protección y contra ese mundo todavía bárbaro. Fue la clase subyugada la que, por así decirlo, arrebató el trabajo de las manos del que posteriormente se convirtió en dominante y se apoderó de él obligando a este último a asumir su dominio a toda costa.

Sólo bajo coacción, esta primera comunidad de trabajadores libres e iguales se convirtió en la clase dominante bajo el efecto de la presencia de estos infortunados extranjeros descarriados, desconocidos, de regiones donde reinaba la barbarie y que, en peligro, temerosos, cansados de conquistar los alimentos por medio del asesinato o bajo su amenaza, o incluso indefensos, les imploraron que les encomendaran la realización de labores que les asegurasen el trabajo, a cambio de permanecer en la comunidad y bajo su protección. Esta comunidad inicial vio aparecer sus clases —una clase dominante y una clase dominada— sólo por la voluntad de la segunda de vivir bajo el dominio de la primera. Y ahora, esos mismos (o sus hijos), que lograron mediante la gracia ser recibidos en la comunidad y que entonces sabían muy bien que se trataba de una gracia, pretenden serlo todo y tener el derecho a dominar, a que sea a ellos, es decir, a la «fuerza de trabajo», al «trabajo organizado», a quienes corresponda el derecho natural y racional de gobernar la comunidad.

Nunca —se podría decir, si fuera posible que el derecho y la «razón» fueran una misma cosa—, nunca la pretensión fue más contraria a la ley, nunca la razón fue más monstruosamente despreciada, víctima del acto brutal de la fuerza por parte de quienes habían sido recibidos por medida de gracia, y que habían implorado poder realizar un trabajo a cambio de la vida, la protección o las ventajas de una existencia al margen de la barbarie. Una vez que tuvieron en sus manos los instrumentos del trabajo, que ellos mismos habían implorado a los patres, hicieron uso del poder exclusivo que esto les otorgaba sobre los medios de subsistencia de la comunidad, para, como traidores, amordazar a sus benefactores, colocarse en pie de igualdad que ellos, ocupar su lugar o incluso rechazarlos.

¿Qué le pertenece entonces, por derecho natural y racional, al proletariado? Nada. Afirmar que disfruta de derechos iguales a los de la clase dominante equivaldría a afirmar que, en países donde (como en ciertos cantones suizos) las familias originarias poseen conjuntamente una propiedad arbolada cuyos ingresos reparten y de cuyo «uso cívico» se derivan grandes beneficios, cualquiera que llegase tendría los mismos derechos que sus oriundos.

Por consiguiente, es así como las tesis más opuestas del derecho

natural o de la justicia encuentran su lugar a partes iguales en el campo de la «razón». Es así como el derecho natural o el derecho racional aparecen idénticos, sea el proletariado todo (los argumentos en ese sentido corren por las calles y es inútil recordarlos) o nada. ¿Cómo podemos entonces afirmar la existencia de un derecho natural o racional si adopta las formas más opuestas? ¿Cómo podemos hablar aquí de derecho, como concepción o configuración concreta y objetiva, si las ideas contradictorias también constituyen tal derecho? Aquí estamos sólo en el campo de las opiniones o sentimientos subjetivos, variados y contrastados, privados en sí mismos de garantía y fundamento. No se puede empezar a hablar de derecho hasta el momento en que uno de esos sentimientos, en su conflicto con los demás, se haya expresado por la lucha y la fuerza en el derecho y en la constitución política y social, dado que la lucha es necesaria para la formación del derecho (Ihering), y dado que el privilegio en sí mismo no es por tanto más que el derecho conquistado por el fuerte (Nietzsche), cuyo sentido jurídico ha logrado traducirse en derecho. De ahí la profundidad de la observación de Vico (tan olvidada en estos tiempos en los que incluso una parte de la burguesía, traicionando y confesando su propia impotencia, hizo todo tipo de esfuerzos para poder proclamar la transmisión del poder a los partidos antiburgueses): «Es característica del fuerte no abandonar por indolencia lo que ha adquirido con virtud, sino renunciar por necesidad, sólo poco a poco, y lo menos posible».

conclusión

la lucha y la fuerza generan el derecho

Considerando que el derecho natural, el derecho racional, la idea de justicia en sí misma, del estado justo, de la ley justa (Stammler), desde la idea de justicia concebida y formulada fuera e incluso antes de los hechos —puesto que tal concepto (como lo demuestra la observación de que fuera y antes de los hechos, y en el ámbito de la razón pura, son posibles innumerables ideas contradictorias de la justicia) resulta ser una fantasía metafísico-idealista—, no es que no haya una solución correcta al problema del trabajo y debamos aceptar de inmediato la afirmación del momento, tan mítica como atrevida, de que es por excelencia la solución socialista o comunista la única absolutamente justa. Cualquiera que sea la solución que se le dé al problema del trabajo, siempre es justa, en la medida en que no se la pueda acusar de burlar una supuesta idea de justicia eterna y absoluta que le es intrínseca, y siempre es injusta, en la medida en que sea apropiada a una de las exigencias que implica, y resulte necesariamente inadecuada con respecto a las demás. Cualquier cambio radical, cualquier subversión o revolución se reduce a inclinar el peso de la justicia o la injusticia hacia un lado u otro de la balanza, que siempre permanece igual por estar anclada en la irracionalidad.

De lo que no podemos deshacernos es del hecho de que el trabajo es esclavitud, de que es repugnante y contrario a la esencia del hombre, aunque sea necesario.

Por eso, en este campo más que en ningún otro, se impone la veracidad de la tesis de Ehrlich —que coincide en parte con la de Jean Cruet y, además, continúa la de la historia escolar de los juristas, en particular la de Puchta—, que muestra que una pequeña parte del derecho está contenida en las leyes que la dictan pero que el resto se mantiene y se desarrolla en sus relaciones vivas a través

de acuerdos y confrontaciones entre individuos, grupos y asociaciones dentro de una sociedad. En cuanto a Ihering, extrajo su tesis del derecho romano no sin alguna inconsistencia y debilidad —precisamente, el haber recurrido al derecho romano le otorga cierto mérito frente a otros romanistas—, y lo hizo justamente para demostrar una idea, para lograr decir algo, evitando así dar un planteamiento objetivo, anodino y muerto. Según Ihering, el derecho es sólo un sentimiento jurídico íntimo y subjetivo, es decir, la convicción inquebrantable y viva de tener razón, que no se convierte en ley salvo por la fuerza. «Siguiendo las transformaciones legales de un pueblo hasta sus últimos orígenes, casi siempre terminaremos con el poder del más fuerte dictando la ley a los más débiles». «El principio de que la fuerza personal es la fuente del derecho constituye una de las verdades primordiales en la historia del derecho romano». No se podría ser más explícito en esta enunciación de lo que constituye la verdad capital en el campo político, social y jurídico, es decir, que el derecho se concreta bajo el único efecto de la fuerza. Según Ihering, y con razón, el derecho es la fuerza que se limita a sí misma, reconociendo que la continuación de la lucha para quebrar aún más al adversario no compensa el esfuerzo que requiere (de ahí la raíz común de «servicio» y «servilismo», de «paz» y «pacto»: la ley es un pacto fijado por una paz que pone fin a una lucha); una fuerza limitada por el interés, la prudencia y el sentido político; por tanto: «El derecho es la política de la fuerza». Sin embargo, Ihering no sacó a la luz con suficiente coherencia el hecho de que el sentimiento jurídico, íntimo y subjetivo, a saber, la convicción de tener razón, origen lejano de lo que posteriormente se convierte en derecho por la fuerza, es absolutamente igual en valor a todo sentimiento jurídico contrario, a cualquier convicción contraria de tener razón. Por tanto, no podemos hablar de un derecho que sigue «el verdadero camino» porque cualquier camino que tomemos es igualmente justo (o injusto).

Entre las convicciones opuestas de la razón, entre los sentimientos jurídicos contrarios, todos iguales en valor, por encima de los cuales no se sienta ningún juez, y todos justos, el derecho es aquello que se sustenta en la fuerza predominante. Tampoco vio Ihering con suficiente claridad que el hecho de la fuerza como productora del derecho no se da sólo en los orígenes sociales, como tampoco ahora

se transforma plenamente en una lucha por el derecho más dentro del ámbito jurídico y con los medios que le son propios. Pero todavía hoy, como siempre, se desarrolla una lucha material y violenta por el derecho y la producción del derecho: una lucha que se manifiesta más claramente en el problema del trabajo, que tiene como objetivo hacer que el derecho se convierta en una de las soluciones contradictorias, siempre que esté apoyada por una fuerza mayor. La clase dotada de mayor fuerza material, la que gana en revolución o en reacción, triunfa e impone su visión al resto sobre la cuestión del trabajo, lo que más tarde se convierte en ley. Se vuelve lo correcto, sin que una sea más justa por haber ganado ni la otra más injusta por haber perdido. Porque no puede existir, y menos en este asunto, una justicia en sí misma absoluta y significativa, antes y más allá de su devenir ley. Por medio de la fuerza o de una u otra forma de violencia, esta o aquella clase acaban imponiendo su mirada —a partir de una concepción específica de la justicia— para convertirla en el punto de vista y en el sentido jurídicos de toda una sociedad durante una época histórica determinada. Hace veinticinco siglos, Heráclito ya había declarado: «Debemos saber que el conflicto es común, que la discordia es el derecho y que todas las cosas nacen y mueren según la discordia y la necesidad».

posfacio

Es sorprendente no poder intuir del todo, a estas alturas y tras estas páginas, cuál será el lector que más se interese por este libro: el asiduo a los textos filosóficos o políticos, el coleccionista de panfletos que conducen al combate y la protesta, o, simplemente, el creador o el artista que, preocupados por sus condiciones, necesitan la firmeza de una idea, de una propuesta o de una solución dirigida a resolver problemas, digamos, «no artísticos». Y se hace difícil saberlo porque incluso para uno mismo, durante sucesivas relecturas, los motivos de interés o de atracción que este texto despertaba iban cambiando. Y lo siguen haciendo.

Poder acercarse desde la traducción (es decir, desde la convivencia con el libro durante un cierto tiempo) a la obra de un autor que con apenas veinticuatro años dirigía un periódico llamado La lucha de clase ya resultaba atractivo. A Giuseppe Rensi (veronés de 1871) se le conoció durante mucho tiempo por frecuentar todos los círculos socialistas del momento, por haber colaborado con notoriedad en todas las revistas de crítica social y por haber, también, terminado el siglo xix inmiscuido en las revueltas proletarias de 1898 en Milán, que dieron lugar a la «Masacre de Bava Beccaris». Un grupo de trabajadores logra convocar una enorme manifestación en el centro de la ciudad. Un rey, Humberto I, ordena al ejército la intervención en medio del estado de emergencia. Y un general, Bava Beccaris, ordena con violencia la disolución de la multitud. El resultado son trescientos muertos, con Rensi en el exilio suizo durante una década.

Pero, primera sorpresa, Contra el trabajo no es una arremetida contra las condiciones laborales del momento, ni mucho menos una defensa del proletariado, aunque todo ello esté implícito en el texto. Publicado en 1923 como uno de los tres ensayos independientes que formaron el volumen L'Irrazionale, Il Lavoro, L'Amore, esta brillante crítica del trabajo pertenece a la segunda de las tres fases en las que el propio Rensi dividió la evolución de su pensamiento. Si el primero de estos periodos estaba caracterizado por cierto

misticismo idealista, centrando casi todos sus trabajos en la moral, Contra el trabajo fue escrito, tras el desconcierto y el estupor que le ocasionara la guerra, desde el escepticismo radical y pesimista que lo acompañaría durante al menos quince años. Una sensación –y una actitud– que recorre todo el texto y que no incide en luchar por una mejora de las condiciones a las que están sometidos los trabajadores, ni en criticar de más –o de manera obvia y redundante– el engranaje capitalista, sino en guiar al lector hasta el abandono de toda esperanza. No hay mucho que discutir en torno al trabajo, porque no hay solución para él. Ya todo está perdido en sí mismo.

La segunda sorpresa llega cuando este escepticismo se detiene en la «actividad intelectual» y artística, en la ocupación de escritores, pintores, científicos o pensadores. Creer que porque Rensi dedicase su vida al pensamiento y la docencia universitaria (hasta su expulsión en 1927) fuera un hombre encerrado en la torre de la escritura sería injusto, e implicaría olvidar su activa lucha contra el fascismo y, por tanto, en favor de la libertad. Y es precisamente de libertad de lo que habla cuando se refiere al cometido intelectual: el único lugar donde, ejerciendo el trabajo sólo por el placer de ejercerlo, se es verdaderamente libre, lo que exige actuar en su defensa.

En una sincera reflexión sobre los autoengaños de la labor artística, Rensi establece asimismo un diálogo culto con la tradición grecorromana, y por supuesto con Nietzsche y Schopenhauer, para definir cuál es la verdadera lucha: no tanto confrontarse con el explotador o el esclavista como no engañarse a uno mismo pensando que lo que hace lo hace, hasta el último punto, por decisión propia. Esto sólo podría lograrse de una forma, propone Rensi, y con ello llega la tercera sorpresa, cuando el ensayo se convierte en una emocionante apología de algo inesperado en sus páginas previas: el ocio, el juego, la vida contemplativa sería y será la única escapatoria a la esclavitud y a la alienación. Es larga la lista de libros junto a los que podríamos leer estas conclusiones: En defensa de los ociosos; de Robert Louis Stevenson; Apología de la pereza, de Clément Pansaers; Elogio de la ociosidad, de Bertrand Russell; El derecho a la pereza, de Paul Lafargue; El ocioso, de Samuel Johnson, o El ocio, de Italo Svevo. Y, sin embargo, frente a

la defensa de «otras formas de vida», el gran logro de Contra el trabajo es que, desde una modernidad y una cercanía insólitas, una descripción no sulfurosa de la realidad y una tranquilidad envidiable, nos está lanzando a la lucha.

Primero nos ha enseñado al enemigo; después ha colocado frente a él un espejo y nos ha mostrado a su antagonista, que somos nosotros mismos; y, por último, nos ha arrojado al combate.

Paul Viejo